# TEORÍA FEMINISTA

## DE LOS DEBATES SOBRE EL GÉNERO AL MULTICULTURALISMO

CELIA AMORÓS
Y ANA DE MIGUEL

BIBLIOTECA NUEVA

# TEORÍA FEMINISTA

## DE LOS DEBATES SOBRE EL GÉNERO AL MULTICULTURALISMO

CELIA AMORÓS
Y ANA DE MIGUEL

BIBLIOTECA NUEVA

# TEORÍA FEMINISTA:

# DE LA ILUSTRACIÓN

# A LA GLOBALIZACIÓN

## DE LOS DEBATES SOBRE EL GÉNERO

## AL MULTICULTURALISMO

**3**

Celia Amorós

Ana de Miguel (Eds.)

# TEORÍA FEMINISTA:

# DE LA ILUSTRACIÓN

# A LA GLOBALIZACIÓN

## DE LOS DEBATES SOBRE EL GÉNERO

## AL MULTICULTURALISMO

**3**

BIBLIOTECA NUEVA

Colección: «Estudios sobre la mujer»

Cubierta: Malpaso Ediciones, S. L. U.



C/ Diputació, 327, principal 1.ª

08009 Barcelona

**www.malpasoycia.com**

ISBN: 978-84-17893-31-6

# Índice

«PARADIGMA INFORMACIONALISTA», Celia Amorós

*Para Begoña San José, que siempre sabe hacer de puente entre la teoría feminista y la militancia política*

## *Agradecimientos*

En este libro cristaliza el esfuerzo colectivo del grupo que, desde el curso 1990-1991, sin solución de continuidad, viene impartiendo un curso de Historia de la Teoría Feminista, entre los muchos que organiza el Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid. Queremos agradecer el apoyo que ha recibido siempre por parte del Consejo así como de sus sucesivas Directoras: Concha Fagoaga, Cristina Segura, Ana Sabaté y Rosa García Rayego. Ha sido inestimable la colaboración, año tras año, de su Secretaria, la entrañable Juany Merino. Queremos asimismo de manera muy especial hacer constar que, sin la dedicación y la eficacia de Cristina Justo, la edición de este volumen no hubiera sido posible. Quisiera también hacer constar mi agradecimiento a Stella León por su valiosa colaboración.

CELIA AMORÓS y ANA DE MIGUEL

# 1

# DEBATES SOBRE EL GÉNERO

*Asunción Oliva Portolés*

El término género ha tenido una historia accidentada desde que se introdujo, a partir de la lingüística, en la medicina y la psiquiatría a mediados de los 50 y de allí pasó a las ciencias sociales y a la teoría feminista. Primero fue el concepto clave de las teorías que estaban en contra del determinismo biológico. Más tarde, como «sistema sexo-género», se enfrentaría a concepciones como la del marxismo, el psicoanálisis y la teoría de Lévi-Strauss sobre las relaciones de parentesco, intentando suplir sus insuficiencias. Luego sufriría la crítica de las feministas negras y lesbianas que argumentaban que el género no era la única ni la más importante instancia en la vida de muchas mujeres, crítica que se enlazó con la que realizaron algunas teóricas influidas por la filosofía postmoderna a conceptos calificados de «totalizadores», como «género, «patriarcado», «mujer», considerándolos como meras construcciones del discurso. En el momento actual, el término que nos ocupa parece estar deslizándose hacia el eufemismo. Como afirma la teórica francesa Christine Delphy, de las dos nociones implícitas en el término, la de división y la de jerarquía, se hace hincapié solamente sobre la división, con lo que «género» puede servir como otro nombre para «sexo» o «diferencia sexual», sin que ello implique que uno de los géneros esté supeditado al otro. Esta acepción apolítica vendría provocada por lo que Delphy llama la «deriva norteamericana» del concepto que parece estarse extendiendo al feminismo europeo.1 Quizá por ello exista hoy cierta desconfianza hacia el concepto de «género» por parte de algunas feministas: así, la denominación de «estudios de género» en sustitución de «estudios feministas» o «estudios sobre las mujeres» parece a muchas teóricas una forma eufemística, fomentada por las instituciones económicas y políticas, de designar una realidad de subordinación y opresión que no se desea presentar como tal.

## 1.

## LINGÜÍSTICA Y GÉNERO

El uso del término «género», tal como lo utiliza hoy la teoría feminista, no está reconocido por el Diccionario de la Real Academia Española y ha entrado en nuestro idioma procedente del inglés. En el Diccionario de la R.A.E. «género» es

definido como: «1.Conjunto de seres que tiene una o varias características comunes. // 2. Modo o manera de hacer una cosa. // Clase o tipo al que pertenecen personas o cosas. // 4. En el comercio, cualquier mercancía.// 5. Cualquier clase de tela. // 6. En las artes, cada una de las categorías o clases en las que se pueden ordenar las obras según rasgos comunes de forma y contenido. // 7. Gram. Clase a la que pertenece un nombre sustantivo o un pronombre por el hecho de concertar con él una forma y, generalmente sólo una, de la flexión del adjetivo y del pronombre. En las lenguas indoeuropeas estas formas son tres en determinados adjetivos y pronombres: masculino, femenino y neutro.» Aunque las acepciones no terminan aquí, y se define más abajo desde el punto de vista gramatical el «género femenino» el «género masculino» y el «género neutro» (se dice de este último que «en español no existen sustantivos neutros, ni hay formas neutras especiales en la flexión del adjetivo; sólo el artículo, el pronombre personal de tercera persona, los demostrativos y algunos otros pronombres tienen formas neutras diferenciadas en singular»)2 no hay ninguna otra que haga referencia al concepto que estamos analizando.

La raíz de los términos gender, genre y género es el verbo latino generare, el sustantivo genus y el prefijo latino gener—, tipo o clase. Tanto en castellano, como en francés, inglés y alemán, el término que designa el «género» se refiere a categorías gramaticales y literarias. Sin embargo, el significado del término inglés «gender» está relacionado estrechamente con los conceptos de sexo, sexualidad y diferencia sexual, cosa que no ocurre con sus equivalentes en idiomas como el francés, italiano y castellano.

Así, Teresa De Lauretis señala que, en el American Heritage Dictionnary of the English Language, la primera acepción de gender es la de un término clasificatorio gramatical, y la segunda es «clasificación de sexo: sexo».

Es interesante resaltar —señala la autora (italiana de origen, pero que reside en EEUU)—, que esta proximidad de sexo y gramática está ausente en las lenguas románicas (que, según la opinión popular, son habladas por pueblos mucho más románticos que los anglosajones). El español género, el italiano genere y el francés genre no implican ni tan siquiera la connotación del género de una persona, que se expresa, por el contrario, con el término usado para «sexo». Y quizá por eso la palabra inglesa genre, tomada del francés para designar la específica clasificación de las formas artísticas y literarias (…) está también libre

de cualquier tipo de connotaciones sexuales, tanto como la palabra genus, la etimología latina de gender, que se usa en inglés como término clasificatorio en biología y lógica. Un corolario interesante de esta peculiaridad lingüística del inglés (la acepción de gender referida al sexo) es que el concepto de género que aquí analizo y, por tanto, toda la intrincada cuestión de la relación entre género humano y representación, es imposible de traducir en casi todas las lenguas románicas. (O lo era hasta hace pocos años, en 1986, cuando escribí este trabajo)3.

A este respecto, la lingüista Violeta Demonte afirma que no hay en las lenguas humanas una correlación entre el género gramatical y las características sexuales: existen lenguas en las que la marca de género gramatical se basa en otras distinciones, tales como animado/inanimado, humano/no humano, racional/no racional, o personal/no personal; sin embargo,

…en las lenguas indoeuropeas, en las cuales se señalan desde muy pronto las diferencias de género gramatical, existe alguna conexión —aunque con muchos matices— entre el género de los sustantivos y el sexo de sus referentes y, más específicamente, entre género gramatical y propiedades estereotipadas de sus referentes. […] Esas diferencias entre las lenguas revelan que no hay una propiedad intrínseca de las lenguas humanas, pero implican también que las lenguas que posean esta correlación ofrecerán un campo interesante de contrastación para la hipótesis de que la discriminación sexual puede estar de alguna manera gramaticalizada4.

De la misma forma, J. Greville Corbett, después de examinar más de doscientas lenguas, afirma que el número de géneros no se limita a tres; «cuatro es bastante común y veinte es posible»5. Por tanto, el término género es enormemente versátil en la lingüística, lo que le despoja de cualquier sombra de determinismo biológico.

La propia Demonte subraya el hecho de que en las lenguas que tienen género gramatical, la clasificación de ciertos sustantivos para designar al conjunto de individuos —tanto de sexo femenino como masculino— se marca con género

masculino. La autora se plantea, en consecuencia, si la adopción de términos denominados «genéricos» ha estado o está determinada desde el punto de vista del sexo. Aunque señala que sigue siendo objeto de controversia entre los especialistas si la adopción originaria del genérico masculino obedecería sólo a razones lingüísticas o existirían otro tipo de causas, Demonte sostiene que en el origen de ciertas clasificaciones de la gramática están presentes los significados sociales de género. En apoyo de su tesis, la autora cita el ejemplo de una gramática inglesa de 1898 en la que su autor recomienda que «el principio general sea el de dar el género masculino a las palabras que sugieran ideas tales como fuerza, fiereza, terror, mientras que el género femenino se asociará a las ideas opuestas de amabilidad, delicadeza y belleza, junto con la fertilidad»6. Hay que reconocer, por tanto, como señala la antropóloga feminista Virginia Maquieira, que «los usos de la gramática pueden operar muy fuertemente en favor de la discriminación.» También para la historiadora J. W. Scott, «en gramática, el género es la manera de clasificar a los fenómenos, un acuerdo social acerca de los sistemas de distinciones, más que una descripción objetiva de rasgos inherentes».

**2.**

## CONSTITUCIÓN DEL GÉNERO COMO CATEGORÍA ANALÍTICA EN KATE MILLET Y GAYLE RUBIN

Fue el médico John Money en 1955 quien tomó el término «gender» de la lingüística y lo aplicó a la sexualidad cuando estudiaba los problemas de hermafroditismo en el Hospital de la John Hopkins University. Unos años más tarde, el psiquiatra Robert Stoller utilizó el concepto de «identidad de género» en el Congreso Internacional de Psicoanálisis celebrado en 1963, y en su obra Sex and Gender, publicada en 1968, afirmó: «El vocablo género no tiene un significado biológico, sino psicológico y cultural. Los términos que mejor corresponden al sexo son «macho» y «hembra», mientras que los que mejor califican al género son «masculino» y femenino; éstos pueden llegar a ser independientes del sexo (biológico)». La idea de que no tiene por qué existir una correspondencia biunívoca y necesaria entre sexo y género y que, por tanto, su desarrollo puede tomar caminos independientes será recogida en la obra Política

sexual de Kate Millet, publicada en 1970, quien cita este texto de Stoller y dice estar de acuerdo con él en la idea de que el papel genérico depende de ciertos factores adquiridos, independientes de la anatomía y fisiología de los órganos genitales.

Aunque se considere un instinto la tendencia sexual de los seres humanos, es preciso señalar que esa importante faceta de nuestras vidas que llamamos «conducta sexual» es el fruto de un aprendizaje que comienza con la temprana «socialización» del individuo y queda reforzada por las experiencias del adulto. […] La influencia que ejercen sobre nosotros las normas patriarcales sobre el temperamento y el papel de los sexos no se deja empañar por la arbitrariedad que suponen. Tampoco plantean cuestiones debidamente serias las cualidades privativas, contradictorias y radicalmente opuestas entre sí que imponen a la personalidad humana lo «masculino» y lo «femenino». Bajo su égida, cada persona se limita a alcanzar poco más, o incluso menos, de la mitad de su potencialidad humana. Ahora bien, desde el punto de vista político, el hecho de que cada grupo sexual presente una personalidad y un campo de acción restringidos pero complementarios está supeditado a la diferencia de posición (basada en una división de poder) que existe entre ambos. En lo que atañe al conformismo, el patriarcado es una ideología dominante que no admite rival; tal vez ningún otro sistema haya ejercido un control tan completo sobre sus súbditos7.

Desde luego Millet no se inspira sólo en la obra de Stoller, sino que conoce bien la obra de Simone de Beauvoir, El Segundo Sexo, publicada en 1949 y en la que, al hacer de la noción de «mujer» una categoría cultural («No se nace mujer, se llega a serlo»), esta utilizando implícitamente la categoría de género, sobre todo en su dimensión de identidad genérica, aunque sin llegar a tematizarla. Ya en la propia obra de K. Millet las virtualidades de la categoría «género» empiezan a aplicarse al análisis literario: las obras de autores como H. Miller, D.H. Lawrence y N. Mailer son contempladas bajo una nueva luz. Esta misma indagación será realizada a partir de entonces por otras teóricas feministas no ya sólo sobre obras literarias y artísticas, sino también sobre textos de historia y filosofía, poniendo de relieve que la opresión de las mujeres puede, o bien tematizarse de forma ostensible (hay muchos ejemplos en autores de la

Ilustración), o bien manifestarse en forma de exclusión o de invisibilización; a esto se le ha denominado sacar a la luz el «subtexto genérico».

Por tanto, me parece imprescindible destacar el hecho de que, cuando aparece la noción de género en la teoría feminista, lo hace vinculada a la división de poder y al patriarcado. Esto coincide con la tesis, sostenida por Mary Hawkesworth, de que la primera virtualidad que tuvo el concepto de género fue la de deconstruir la «actitud natural», actitud que podría resumirse en estos supuestos: sólo hay dos géneros; el sexo corporal genital es el signo esencial del género; la dicotomía macho-hembra es natural; todos los individuos deben ser clasificados como masculino o femenino y cualquier desviación ha de considerarse como patológica8.

El siguiente paso en la consideración del género lo dio la antropóloga americana Gayle Rubin, quien propone la denominación de «sistema de sexo-género» (sex-gender system), en un célebre artículo publicado en 1975 y titulado «The Traffic in Women: Notes on the «Political Economy» of Sex»9, para suplir las carencias que, en su opinión, presentaban los tres referentes conceptuales presentes en el momento en que escribe su ensayo: el marxismo, el psicoanálisis y la teoría de Lévi-Strauss sobre las estructuras de parentesco. De esta forma, Gayle Rubin intentó poner los cimiento de una teoría que pudiera explicar la opresión de la mujer en su «infinita variedad y en su monótona similitud.»

En primer lugar, Rubin constata que Marx explica claramente la utilidad que ofrece la opresión de las mujeres para el capitalismo como elemento fundamental para la reproducción y el mantenimiento del trabajador y, por tanto, para la creación de la plusvalía. «El trabajo del hogar constituye un elemento clave en el proceso de reproducción del trabajador de quien se obtiene la plusvalía». Ahora bien, esa utilidad de las mujeres para el capitalismo no explica la génesis de la opresión de la mujer. Únicamente en la obra de Engels El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado se contempla la opresión de la mujer como parte de la herencia que recibe el capitalismo de modos de producción anteriores. Deberíamos fijarnos, dice nuestra autora, en el método que utiliza Engels más que en sus resultados, muy limitados por la insuficiencia de las teorías antropológicas del momento en que vive. Porque es cierto que en esta obra distingue entre la producción de los medios de subsistencia, por una parte, y la producción de los seres humanos, esto es, la reproducción, por otra; sin embargo, aunque destaca la existencia de esta esfera de la vida social, incurre en un fallo que estará presente en toda la tradición marxista posterior: el

concepto de segundo aspecto de la vida material tiende a pasar a segundo plano o a ser incorporado dentro de la noción general de vida material. Por otra parte, Rubin no está de acuerdo con la dicotomía «producción/reproducción». Para ella cada modo de producción implica reproducción (de herramientas, trabajo, relaciones sociales, etc.) y no se pueden reducir al sexo todos los diferentes aspectos de la reproducción social, como tampoco limitar la sexualidad a la mera reproducción biológica. El sistema sexo/género no es simplemente el momento reproductivo de un «modo de producción». La formación de la identidad de género es un ejemplo de producción en el terreno del sistema del sexo. Y un «sistema sexo/género» abarca más, afirma la autora, que las «relaciones de procreación», es decir, que la reproducción en un sentido biológico.

Lo que el marxismo denomina el «segundo aspecto de la vida material» sólo puede analizarse en profundidad mediante un examen de las estructuras de parentesco y, en este punto, introduce Rubin el análisis de la teoría de Lévi-Strauss, para quien el parentesco está concebido explícitamente como una imposición de la organización cultural sobre los hechos de la procreación biológica. En la teoría del antropólogo francés la esencia de los sistemas de parentesco reside en el concepto de intercambio (recogiendo la idea de Marcel Mauss del intercambio del «don») como principio de organización de la sociedad, siendo el matrimonio la forma más básica de intercambio, ya que la mujer es el «don» más preciado. Por esta razón, Lévi-Strauss entiende el tabú del incesto como el mecanismo que asegura que tales intercambios ocurran entre familias y entre grupos, imponiéndose así el objetivo social de la exogamia y, con ella, la alianza ante los fenómenos biológicos del sexo y la procreación. Ahora bien, si la mujer es el «don», los hombres son los que se lo intercambian: como señala Lévi-Strauss, la relación de trueque que constituye el matrimonio no se establece entre un hombre y una mujer sino entre dos grupos de hombres; las mujeres no son quienes realizan el intercambio, sino sólo su objeto. Rubin señala, con toda razón, que Lévi-Strauss ha construido una teoría implícita de la opresión sexual.

El intercambio de mujeres es para Rubin el primero de un conjunto de conceptos mediante los cuales se describen los sistemas de sexualidad. Dentro de la teoría de las relaciones de parentesco está implícita una concepción del género, de la obligación de la heterosexualidad y de las reglas que se imponen sobre la sexualidad femenina. En primer lugar, el género es una división de los sexos socialmente impuesta. Hombres y mujeres son diferentes, pero se parecen más entre sí, afirma Rubin con sorna, que a las montañas, a los canguros o a los

cocoteros. «Lejos de ser una expresión de las diferencias naturales, la identidad genérica es exclusivamente la supresión de las similitudes naturales. Requiere represión»10. El mismo sistema social que oprime a las mujeres mediante las relaciones de intercambio y oprime a todos los humanos que forman parte de él con su insistencia en una rígida división de la personalidad. En segundo lugar, dice nuestra autora, el tabú del incesto presupone el tabú de la homosexualidad (anterior al del incesto, aunque menos articulado). El género no es sólo una identificación con un sexo, sino que lleva consigo, además, la regla de que el deseo sexual tenga que dirigirse hacia el otro sexo. «La supresión de los componentes homosexuales de la sexualidad humana (…) es, claramente, un producto del mismo sistema cuyas normas y relaciones sirven para oprimir a las mujeres.» En tercer lugar, la asimetría del género, es decir, la desigualdad entre los que intercambian y lo intercambiado (las mujeres), implica un conjunto de imposiciones sobre la sexualidad femenina; en la medida en que los varones tienen derechos sobre las mujeres que ellas no tienen sobre sí mismas, la homosexualidad femenina, por ejemplo, estará sujeta a una prohibición aún más dura que la que se ejerce sobre la del hombre.

El concepto del «intercambio de mujeres» dice Rubin, es valioso y problemático a la vez. Resulta sugerente porque sitúa la opresión de la mujer dentro del sistema social y no ya en la biología. Es problemático en la medida en que pretende describir todos los sistemas de parentesco conocidos empíricamente. Si bien Lévi-Strauss acierta al considerar el intercambio de mujeres como un principio fundamental de las relaciones de parentesco, ha construido una teoría de la opresión sexual que oculta el hecho de que la subordinación de la mujer es el producto de las relaciones sociales que organizan y producen el sexo y el género. Nuestra autora no cree, en cambio, que la asimetría entre los dos sexos tenga la función de asegurar una dependencia recíproca entre ellos porque sean siempre los varones quienes se beneficien de ella. Desde el momento en que la mujer es el objeto del intercambio, y no una de las partes, se transforma en signo de algo, se define como palabra, aunque el mismo Lévi-Strauss reconozca que ella es, también, productora de signos. El reino de lo simbólico, de la transformación del estímulo en signo, aparece con la mediación de la mujer y ello es lo que marca el paso de la naturaleza a la cultura. No obstante, el antropólogo francés en ningún momento pone en cuestión el sexismo del sistema que describe, planteándolo como algo «dado».

En un tercer momento, Rubin pasa revista a las aportaciones del psicoanálisis. Cree nuestra autora que Freud nos ha proporcionado una acertada descripción

conceptual de los mecanismos que llevan a cabo la división de los sexos en nuestra sociedad mediante la fase edípica; es decir, la teoría de la adquisición del género que Freud describe podría haber servido de base para una crítica de los «roles» sexuales, en la medida en la que el psicoanálisis nos aporta una imagen de los mecanismos por los que los sexos se dividen y deforman: una descripción de cómo la cría humana, bisexual, andrógina, se transforma en niño o niña. Pero esta crítica no se ha producido ni con él ni, mucho menos, con sus continuadores. En definitiva, dice Rubin, puede ser interesante analizar de qué forma funcionan, según Freud, los mecanismos sociales que deciden que seamos varones o mujeres. Pero la introducción de conceptos tales como «envidia del pene» y «complejo de castración», como forma de explicar la adquisición de la feminidad por parte de la niña, ha dado lugar a críticas muy duras por parte del feminismo. Sobre estas críticas, Rubin afirma:

En la medida en que el psicoanálisis es una racionalización de la subordinación de la mujer, la crítica está justificada; en la medida en que es una descripción del proceso que subordina a las mujeres, la crítica es un error. Como descripción de la forma en la que las culturas fálicas domestican a las mujeres y los efectos que tal domesticación tienen sobre las mujeres, la teoría psicoanalítica no tiene comparación con ninguna otra11.

En definitiva, según Rubin tanto Lévi-Strauss como Freud arrojan luz sobre lo que se percibe oscuramente como las estructuras profundas de la opresión sexual. Las dos teorías nos sirven de advertencia sobre la dificultad y la magnitud de aquello contra lo que luchamos, y sus análisis nos proporcionan una cartografía preliminar de la maquinaria social que tenemos que reorganizar. Pero ninguna de ellas es capaz de presentar la subordinación de la mujer como un producto de las relaciones sociales a través de las cuales el sexo y el género se organizan y producen.

Con el objetivo de superar las limitaciones de estos tres referentes conceptuales, Rubin formula lo que ella denomina el «sistema de sexo-género» en el que estarían presentes tanto las relaciones económicas como las relaciones sociales y personales entre los varones y las mujeres. Define este concepto como «el conjunto de ajustes o disposiciones por los cuales una sociedad transforma la

sexualidad biológica en producto de la actividad humana, y mediante los cuales estas necesidades sexuales transformadas se satisfacen». Este concepto le parece que incluye más elementos que la mera relación de procreación, es decir, que la reproducción en el sentido biológico. También le parece más adecuado que el concepto de patriarcado porque, desde su punto de vista, el «sistema sexo/género» es un término neutro que se refiere a un tipo de sistema sexual y generizadamente desigual, pero que no implica que la opresión sea inevitable en otro tipo de sistemas sino, más bien, un producto de las relaciones sociales específicas que lo organizan.

Me parece necesario subrayar la importancia de este primer ensayo de Rubin, que hoy es reconocido como punto de partida de un análisis que ha hecho más difícil, desde entonces, los intentos de ignorar el carácter «generizado» de todas las relaciones sociales y que ha vinculado el género con otras desigualdades y contradicciones sociales, eliminando el anterior enfoque que consideraba «naturales» las relaciones de género y sustituyéndolo por una visión de éstas como producto de fuerzas sociales históricas y culturales. Pese a las muchas críticas que ha cosechado posteriormente, estoy de acuerdo con Virginia Maquieira en la idea de que después de este ensayo el género fue considerado «como una divisoria impuesta socialmente a partir de relaciones de poder. Divisoria que asigna espacios, tareas, deseos, derechos, obligaciones y prestigio. Asignaciones y mandatos que permiten o prohíben, definen y constriñen las posibilidades de acción de los sujetos y su acceso a los recursos»12. Desde mi punto de vista, «The Traffic in Women» da un paso más en la aplicación del concepto de género, ya que en este artículo no tiene únicamente el papel de categoría analítica, como en Stoller y Millet, sino que se considera, además, un sistema de organización social.

## 3.

## DECONSTRUCCIÓN DEL GÉNERO: CRÍTICA A LA HETEROSEXUALIDAD OBLIGATORIA Y AL ESENCIALISMO

No obstante, es preciso señalar que la propia Gayle Rubin realizó una revisión autocrítica de la distinción entre sexo y género en un artículo que tituló

«Thinking Sex» y que publicó, diez años más tarde, en la obra colectiva, compilada por Carol Vance, Pleasure and Danger13. Allí Rubin observa que en «The Traffic in Women» no distinguía «sexo» (como deseo sexual) de «género», por considerar a los dos como modalidades del mismo proceso social subyacente. Ahora, en cambio, piensa que hay que analizar separadamente la sexualidad del género porque tienen existencias sociales distintas, aunque estén relacionados. En este artículo propone una política de la sexualidad independiente de una política de género, lo que implicaría cuestionar que la sexualidad se derive del género y problematizar la confusión semántica entre sexo y género, ámbitos que en su opinión no son intercambiables. Y, aunque «a largo plazo la crítica feminista de la jerarquía de géneros tenga que ser incorporada a una teoría radical sobre el sexo y la crítica de la opresión sexual deba enriquecer al feminismo», es preciso elaborar previamente «una teoría y política autónomas de la sexualidad» por considerar que tanto la sexualidad como el género son políticos, es decir, están socialmente construidos: existe un sistema de poder que recompensa y fortalece a algunos individuos y actividades, mientras castiga y oculta a otros. En la cúspide de este sistema de poder estaría la sexualidad marital reproductiva monógama14. En definitiva, lo que le preocupaba a la autora es que pudiera deducirse de su concepto de sistema sexo-género la idea de que el sexo fuera una realidad «natural» y que, por tanto, se presentara universalmente de la misma forma, ajena a la historia, con lo que podría entenderse que hacía referencia exclusivamente a la sexualidad heterosexual reproductiva.

Ya a partir de finales de los 70, el concepto de género va a recibir serias críticas desde todos los frentes. En primer lugar, desde la perspectiva de mujeres que no se sienten representadas por el feminismo existente: desde 1974 empiezan a aparecer grupos, como el Combahee River Collective, de feministas negras y lesbianas cuyo objetivo era definir y clarificar una política propia y las posibilidades de coalición con otras organizaciones progresistas, entre ellas con las organizaciones negras masculinas. «Luchamos junto a los varones negros contra el racismo, al tiempo que luchamos contra ellos a causa del sexismo». Esta corriente continuó durante los 80 con las obras de autoras como Adrienne Rich (Nacemos de mujer), que denuncia lo que se ha llamado la «heterosexualidad obligatoria» y habla del «continuum lesbiano»; de mujeres negras y/o lesbianas como bell hooks (Ain’t I a Woman?), Denise Riley (Am I that Name?), Audre Lorde (Sister Outside), que se plantean en qué medida la palabra «mujer» las nombra, movimiento que sigue en los 90 con las chicanas Gloria Anzaldúa, Chela Sandoval y María Lugones15. Todas estas autoras han

criticado la reificación del género que se produce desde el momento en que se establece la definición del sujeto del feminismo a partir del único eje del género, lo que ha dado un estatus cuasi ontológico a una noción que pretendía ser una mera categoría de análisis. La acusación contra el feminismo anterior de privilegiar la crítica a la visión androcéntrica y con ella poner por delante el eje del género, olvidando otras instancias como la raza o la orientación sexual, va a continuar con una crítica añadida al etnocentrismo, por parte del llamado feminismo del Tercer Mundo o feminismo postcolonial, hacia el feminismo occidental por privilegiar la visión de las mujeres que habitan en el Primer Mundo.

En segundo lugar, se desencadena, asimismo, una crítica procedente de la teoría feminista más afín al postmodernismo (primero influida por Lyotard y Lacan, luego por otros teóricos como Foucault, Deleuze, Derrida, etc.), que realizará una denuncia de todas las abstracciones y generalizaciones, entre ellas de la de género, al mismo tiempo que pondrá el acento en la heterogeneidad, la fragmentación y, en definitiva, en las diferencias. Se acusará al feminismo de las dos décadas anteriores de estar infectado por la prepotencia y la arrogancia de las teorías filosóficas de las que se nutre (marxismo, psicoanálisis, etc.), al tiempo que será duramente criticado, de nuevo, por su ceguera ante la cuestión de la raza y la clase social, lo que parece haberle llevado a reflejar únicamente el punto de vista de las mujeres occidentales, de clase media, blancas y heterosexuales, en detrimento de todas las demás. Estas dos críticas acaban por confluir.

Por ejemplo, la historiadora Linda Nicholson piensa que la perspectiva de Rubin del «sistema sexo-género» presupone un tipo de distinción y relación entre lo biológico y lo cultural que asume que lo biológico posee una cierta fijeza y lo cultural un alto grado de variabilidad. De este modo, las bases biológicas de las diferencias entre mujeres y hombres sirven como el fundamento sobre el que las sociedades imponen sus diversos significados culturales16. Es decir, para Nicholson la introducción de este concepto no termina de poner en cuestión lo que Hawkesworth ha llamado la actitud «natural» ante el género.

La misma Hawkesworth ha criticado la noción de género por su equivocidad. Con el mismo término, señala esta autora, se nombra la sexualidad, la identidad sexual, la identidad genérica, el rol sexual y la identidad de rol genérico. Para evitar confusiones, sería preciso explicitar en qué sentido se utiliza la palabra «género» en cada caso para no caer en la confusión. Creo que los tres primeros

significados estarían dentro de lo que podrían ser aspectos subjetivos del género, mientras que los dos últimos constituirían sus aspectos sociales. Pues bien, en este apartado voy a hablar del género como categoría analítica, tanto como sistema de organización social (noción que ya está presente en el primer ensayo, antes analizado, de G.Rubin, y en los análisis de J. W. Scott, que trataré a continuación), como en el sentido de formación de la identidad genérica (en los análisis de Teresa De Lauretis y de Judith Butler).

La historiadora Joan Wallach Scott, en su notable ensayo, «Gender: A Useful Category of Analysis», publicado en 1986 como artículo y dos años más tarde como capítulo de una obra17, examina la aparición del término «género» y se extiende en la descripción de las formas en que ha sido utilizado por las historiadoras feministas. Desde una perspectiva favorable a la utilización del término, afirma que aunque la oposición masculino / femenino, o la «cuestión de la mujer» estén ya presentes en los y las teóricas del siglo XIX, el género como categoría analítica surge, explica Scott, a fines del siglo XX.

El término género es parte de los resultados de los intentos de las feministas contemporáneas por lograr un lugar de legitimidad y por insistir en el carácter inadecuado de los actuales cuerpos de teoría para explicar las desigualdades entre los hombres y las mujeres. Me parece significativo que este término haya surgido en un momento de gran turbulencia epistemológica que supone, en algunos casos, un desplazamiento en las ciencias sociales de los paradigmas científicos a los literarios (…) y en otros, un debate en el que unos afirman la transparencia de los hechos y otros insisten en que la realidad es construida. En el espacio abierto por este debate y desde el lado de la crítica de la ciencia, desarrollada por las humanidades, así como de la crítica al empirismo y al humanismo hecha por los post-estructuralistas, las feministas han comenzado a tener no sólo voz propia sino también aliados académicos y políticos. Dentro de este espacio debemos articular el género como una categoría analítica18.

Esta autora distingue cuatro aspectos del género, conectados entre sí: los símbolos culturales disponibles que evocan representaciones múltiples e, incluso, contradictorias (por ejemplo, Eva y María, que representan la inocencia y la corrupción dentro de la cultura cristiana); los conceptos normativos que

definen las interpretaciones de los significados de los símbolos y que intentan limitar y contener sus posibilidades metafóricas (así, las oposiciones binarias entre lo masculino y lo femenino, que se quieren presentar como atemporales y estáticas); las instituciones y organizaciones sociales (que deberían incluir no sólo el parentesco y la familia sino también el mercado de trabajo, la educación, la política, etc.) Y, en último lugar, la identidad genérica; en este punto J.W. Scott se muestra muy crítica con la explicación psicoanalítica:

Si la identidad genérica se basa sólo en el miedo universal a la castración, la investigación histórica pierde validez […] Los historiadores necesitan, en cambio, examinar las formas según las cuales se construyen sustantivamente las identidades genéricas y relacionar sus hallazgos con un conjunto de actividades, de organizaciones sociales y de representaciones culturales históricamente específicas.

Los aspectos señalados se relacionan entre sí de modo diverso a lo largo de la historia, pero sin perder de vista la idea de que «el género es una manera primaria para significar las relaciones de poder», o quizá sea mejor decir que «el género es un campo primario dentro del cual o por medio del cual el poder se articula»19. Scott cree que es preciso tener en cuenta tanto al sujeto individual como a la organización social y articular la naturaleza de su interrelación, para lo cual se reclama del concepto de poder de Michel Foucault como conjunto de constelaciones dispersas de relaciones desiguales, constituidas discursivamente en «campos de fuerza» sociales, aunque añade algo que aclara su propia posición respecto a la cuestión del sujeto: «Dentro de estos procesos y estructuras hay espacio para la existencia de un concepto de capacidad de acción (agency) humana como un intento (al menos parcialmente racional) de construir una identidad, una vida, un conjunto de relaciones y una sociedad dentro de ciertos límites y con lenguaje, un lenguaje conceptual que marque al mismo tiempo los límites y que contenga la posibilidad de la negación, la resistencia, la reinterpretación y el juego de la invención metafórica y de la imaginación.» En definitiva, si no se puede hablar ya de sujeto, quizá se puede hablar de algo más modesto, de la capacidad de acción autónoma y racional.

Desde otra perspectiva que estudia el género tanto como sistema de poder como

auto-representación para la formación de la identidad genérica, la feminista Teresa de Lauretis se basa en la teoría de la sexualidad de M. Foucault entendida como «tecnología del sexo» (es decir, como las técnicas que la burguesía desarrolla desde el final del siglo XVIII para asegurar su supervivencia como clase y la continuación de su hegemonía), para afirmar que el género, como representación y como auto-representación, es el producto de diversas tecnologías sociales (como el cine y las técnicas narrativas), de discursos institucionalizados, epistemologías y prácticas críticas, y, por supuesto, de prácticas de la vida cotidiana. De esta forma, frente a las «tecnologías del sexo» de Foucault, ella propone las «tecnologías del género».

El filósofo francés, afirma De Lauretis, no ha tenido en cuenta las diferentes demandas de los sujetos masculino y femenino y ha ignorado los intereses conflictivos de las mujeres y de los hombres en los discursos y en las prácticas de la sexualidad. «La teoría de Foucault excluye de hecho, aunque no imposibilite, la consideración del género»20. Es decir, la sexualidad (como construcción y como auto-representación) en el discurso foucaultiano, lo mismo que en el tradicional, no está construida con la marca del género, es decir, poseyendo una forma masculina o femenina, sino que, simplemente, lleva el sello del varón. «Incluso cuando se localiza, como a menudo ocurre, en el cuerpo de la mujer, la sexualidad es un atributo o una propiedad del varón.» Y aquí reside la paradoja de la teoría foucaultiana: para combatir la tecnología social que produce la sexualidad y la opresión sexual, omite el género. «Pero negar el género, en primer lugar, es negar las relaciones sociales de género que constituyen y dan validez a la opresión sexual de las mujeres; y, en segundo lugar, negar el género es permanecer «en la ideología», una ideología que (no por casualidad y, desde luego, no de forma intencional) está claramente al servicio del sujeto de género masculino.» Para contrarrestar esta negación, De Lauretis habla de las «tecnologías del género», es decir, de las técnicas y estrategias discursivas mediante las que el género es construido y, por lo tanto, la violencia es engendrada y generizada (en-gendered)»21.

Nuestra autora considera al género como la representación de una relación que asigna a un individuo una posición dentro de una clase y, por lo mismo, una posición frente a otras clases previamente preconstituidas (entendiendo por clase no lo que Marx denomina clase social, sino un grupo de individuos unidos por determinaciones sociales e intereses). El género es la representación de cada individuo en términos de una particular relación social que preexiste a éste y se le atribuye sobre la base de la oposición conceptual de los dos sexos biológicos.

A esta estructura conceptual, señala De Lauretis, es a lo que las feministas desde Rubin han llamado sistema de sexo-género.

Aunque los significados varían con cada cultura, un sistema de sexo-género está íntimamente interrelacionado con factores políticos y económicos en cada sociedad. Desde esta perspectiva, la construcción cultural del sexo como género y la asimetría que caracteriza en todas las culturas a los sistemas de sexo-género (aunque a cada uno de un modo particular) se entienden como sistemáticamente ligadas a la organización de la desigualdad social22.

El sistema de sexo-género es, por tanto, un sistema simbólico que pone en relación el sexo con determinados contenidos culturales según los valores y las jerarquías sociales. «El sistema de sexo-género es, a la vez, una construcción cultural y un aparato semiótico, un sistema de representación que atribuye un significado (identidad, valor, prestigio lugar en el sistema de parentesco, estatus en la jerarquía social, etc.) a los individuos dentro de la sociedad.» Por ello, nuestra autora sostiene que, «si las representaciones de género son posiciones sociales que llevan consigo diferentes significados, el que alguien sea representado y se represente a sí mismo como varón o mujer implica el que asuma la totalidad de los efectos de este significado»23. Pero, además, la representación social del género afecta a su construcción subjetiva y viceversa, con lo que se abre una puerta a la posibilidad de autodeterminación y de capacidad de acción en el nivel subjetivo e incluso individual de las prácticas micropolíticas y cotidianas.

La gran dificultad para la construcción de una nueva subjetividad estriba en el hecho de que cualquier producción cultural está construida sobre narrativas masculinas de género que, a su vez, se fundan en el contrato heterosexual, narrativas que tienden a reproducirse en las teorías feministas, si no nos resistimos a ellas.

Esta es la razón por la que la crítica de todos los discursos que conciernen al género, incluyendo los producidos o alentados por el feminismo, continúa siendo una parte tan esencial del feminismo como lo es el esfuerzo continuado por crear

nuevos espacios del discurso, por reescribir las narrativas culturales y por definir los términos desde otra perspectiva — una perspectiva desde «otra parte» […]. Y es ahí donde hay que plantearse los nuevos términos de una diferente construcción del género24.

Por su parte, la feminista americana Judith Butler desarrolla una perspectiva constructivista extrema sobre el género. Ya en un artículo titulado «Gender Trouble, Feminist Theory and Psychoanalytic Discourse»25 comienza con una crítica al psicoanálisis tanto freudiano como lacaniano para afirmar que en la teoría freudiana la adquisición de la identidad de género se realiza simultáneamente a la realización de una heterosexualidad coherente; así el tabú del incesto que presupone e incluye el tabú de la homosexualidad opera sancionando y produciendo la identidad, al tiempo que la reprime. Tanto en el caso de la teorías lacanianas como en el de las teorías psicoanalíticas basadas en las relaciones de objeto, se da por supuesto que en el desarrollo infantil, bien una represión primaria (en el caso de las primeras), bien una identificación primaria (en el de las segundas), produce la especificidad de género y, posteriormente, «da forma, organiza y unifica la identidad.» Las dos posiciones explican la adquisición del género mediante teorías que estabilizan de forma falsa la categoría de «mujer». Tales teorías, sostiene Butler, no necesitan ser explícitamente esencialistas en sus argumentos para ser efectivamente esencialistas. Ambas presentan el postulado utópico de un estadio originariamente prediferenciado de los sexos, que, además, preexiste al postulado de la jerarquía y que queda destruido por la intervención brusca y rápida de la ley del Padre (en las lacanianas) o por el mandato edípico de repudiar y devaluar a la madre (teoría de las relaciones de objeto).

Al fundamentar sus metanarrativas en el mito del origen, estas descripciones psicoanalíticas de la identidad de género confieren un falso sentido de legitimidad y universalidad a una versión culturalmente específica (y culturalmente opresiva también) de la identidad genérica. Al afirmar que algunas identificaciones son más primarias que otras y sirven para unificar a las demás, la unidad de las identificaciones queda preservada. Las identificaciones primarias establecen el género de un modo sustantivo y las secundarias funcionan como atributos de éste, que pueden revisar o reformar la identificación

primaria pero, de ningún modo, poner en cuestión su primacía estructural26.

Las fantasías de género constitutivas de las identificaciones no forman parte del conjunto de propiedades que se considera que posee un sujeto, sino que constituyen la genealogía de esta identidad corpóreo-psíquica, el mecanismo de su construcción. Es decir que, en realidad, no se tienen las fantasías ni existe alguien que las viva, sino que las fantasías condicionan y construyen la especificidad del sujeto marcado por el género; ellas son en sí mismas producciones disciplinarias de sanciones y tabúes con una base cultural. «Si el género está constituido por la identificación y ésta es invariablemente una fantasía dentro de otra fantasía (…) el género es precisamente la fantasía hecha acto por y a través de los estilos corporales que constituyen las significaciones del cuerpo.» En este punto Butler trae a colación la teoría desarrollada por Foucault en Surveiller et punir acerca de la represión efectuada sobre los delincuentes en la prisión «moderna»; con ella no se buscaba la sumisión del cuerpo sino la incorporación de la ley de forma que los cuerpos la mostraran como una esencia inscrita en ellos. Esto es lo que Foucault llama el alma y que sitúa «en la superficie, alrededor y dentro del cuerpo». El alma en Foucault no es más que una significación en la superficie del cuerpo que pone en cuestión la misma distinción «interno-externo», una figura del espacio psíquico interior inscrita en el cuerpo.

La redescripción de los procesos intrapsíquicos en términos de la política de la superficie del cuerpo implica la consiguiente redescripción del género como la producción disciplinaria de las figuras de la fantasía mediante el juego de presencia-ausencia en la superficie del cuerpo: implica la construcción del cuerpo generizado mediante una serie de exclusiones y negaciones, de ausencias significativas27.

Cuando la identidad de género se entiende como relacionada causalmente con el sexo, el orden de aparición que regula la subjetividad genérica se entiende así: el sexo condiciona el género y el género determina la sexualidad y el deseo. Estaríamos dentro de una metafísica de la sustancia en la que el género y el

deseo se ven como atributos que proceden de la sustancia del sexo y sólo cobran sentido como un reflejo suyo. En el caso de Butler, si la identificación es la representación de una fantasía, los actos, los gestos y los deseos producen el efecto de que existe una sustancia o núcleo interior, pero realmente actúan en la superficie del cuerpo, mediante un juego de sugerencias significativas que nos hacen tomar la identidad como principio organizador y como causa.

Tales actos, gestos y prácticas, generalmente construidos, son performativos en el sentido de que la esencia de la identidad que parecen expresar se convierte en una fabricación manufacturada y sostenida mediante signos corporales y otros medios discursivos. El que el género sea performativo sugiere que no tiene estatus ontológico alguno fuera de los diversos actos que constituyen su realidad; sugiere también que, si esta realidad es fabricada como una esencia interior, esta misma interioridad es un efecto y una función de un discurso indudablemente público y social, la regulación pública de la fantasía a través de una política de la superficie del cuerpo.

Es decir, para nuestra autora, los actos y los gestos que articulan y llevan a la acción los deseos crean la ilusión de un núcleo de género interior y organizador, una ilusión mantenida discursivamente con el propósito de regular la sexualidad dentro del marco obligatorio de la heterosexualidad reproductiva. «El desplazamiento, efectuado desde el origen político y discursivo de la identidad de género hacia la consideración de un núcleo psicológico, imposibilita el análisis de la constitución política del sujeto con marca de género (gendered) y, al mismo tiempo, da por válidas las nociones de la «inefable interioridad del sexo». Por tanto, dice Butler, si la verdad interior del género es una fabricación y el género auténtico es una fantasía instituida e inscrita en la superficie de los cuerpos, parece que el género no puede ser ni verdadero ni falso, sino que se produce como el efecto de verdad del discurso de una identidad primaria y estable.

La noción de identidad de género se parodia a menudo en las prácticas del travestismo y de las «drag»; la actuación de éstas juega con la distinción entre la anatomía de quién actúa y el género que quiere representar, creando así una disonancia entre sexo, género y actuación. Al imitar el género, las «drag» ponen implícitamente al descubierto la estructura imitativa del género mismo, así como su contingencia. Para Butler el género es una parodia, lo cual no significa que haya un modelo al que la parodia trate de imitar. Más bien la parodia de género revela que la identidad original, a partir de la cual el género se fabrica, es en sí

misma una «imitación sin original». El desplazamiento continuo que se produce en la parodia del género propicia una fluidez de identidades que propone una apertura a la resignificación y a la recontextualización. «La proliferación paródica elimina la reclamación que la cultura hegemónica realiza de las identidades genéricas naturales o esencialistas»28. La parodia del género es parte de la cultura hegemónica y misógina, es decir no tiene por qué ser subversiva por sí misma; pero puede ser recontextualizada para des-naturalizar el género y poner en cuestión el significado de la identidad genérica.

La proliferación de estilos e identidades (si está palabra tiene aún algún sentido) genéricas pone en cuestión implícitamente la siempre política distinción binaria entre los géneros que, a menudo, se da por sentada. La pérdida de esta reificación de las relaciones de género no debiera ser lamentada como un fallo de la teoría política feminista sino, más bien, afirmada como una promesa de la posibilidad de complejas y generadoras posiciones de sujeto, así como de estrategias de coalición que ni presupongan ni sitúen a los sujetos que constituyen en un lugar fijado. En definitiva, «la coherencia de género» debería entenderse, más que como el punto de unión para nuestra liberación, como la ficción reguladora que es29.

La teoría de la sexualidad de Foucault conduce a Butler a afirmar que no sólo el género, sino también el sexo es una construcción cultural. «De hecho el sexo tal vez siempre fue género, con la consecuencia de que la distinción entre sexo y género no existe como tal.» Foucault rompe, con la perspectiva de la metafísica de la sustancia (ruptura que tendría como referente a Nietzsche) en lo que a la identidad de género se refiere. De esta forma, en la «Introducción» al Diario de Herculine Barbin30, escrita para la traducción inglesa de esta obra, sugiere Foucault que la heterogeneidad sexual, el hecho de que Herculine no pueda categorizarse dentro de la relación binaria del género, implica una crítica de la metafísica de la sustancia e implica que la identidad es sólo una «ficción reglamentadora».

Ahora bien, aunque el autor francés desarrolle en esta «Introducción» ideas que parecen corroborar las expuestas en La volonté du savoir, Butler cree que la apropiación que hace Foucault de Herculine es sospechosa y que, de hecho, las

implicaciones de la «Introducción» contradicen la visión foucaultiana del sexo no como una causa del deseo y del género, sino como un efecto del dispositivo de la sexualidad que produce el «sexo» como parte de la estrategia para perpetuar las relaciones de poder. Pero, en el caso de Herculine, Foucault parece no tener en cuenta las relaciones concretas de poder que a la vez, construyen y condenan la sexualidad de este hermafrodita. Refiriéndose a él/ella, habla del «feliz limbo de la no identidad» para caracterizar un mundo de placeres que no se refieren, según él, al sexo como a su causa originaria, ni, por tanto, serían el efecto de un intercambio específico del poder/discurso, de forma que la sexualidad de Herculine sería «anterior a la ley» y anterior a la imposición discursiva de un sexo unívoco.

Desde la perspectiva butleriana, Foucault ha adoptado una postura romántica respecto a ese mundo de placeres difusos que vincula con la no-identidad y no, en cambio, con una variedad de identidades femeninas y con el lesbianismo, ya que eso sería introducir la categoría de «sexo», que es lo que Foucault trata de evitar. Para Butler, entre las varias matrices de poder que dan lugar a la sexualidad entre Herculine y sus amantes, aparecen claramente las convenciones de la homosexualidad femenina que, a la vez, es alentada y condenada por el convento y la ideología religiosa que lo sostiene. Sabemos por su Diario que Herculine leía mucho y su educación se debía basar en los clásicos, los textos cristianos y el romanticismo francés. Su misma narrativa sigue unas convenciones literariamente establecidas. Para la autora de Gender Trouble está claro que estas convenciones producen e interpretan para nosotros esta sexualidad que tanto Foucault como Herculine presuponen que está fuera de toda convención. La sexualidad de Herculine, pese a Foucault, está dentro de un discurso, de una auto-exposición narrativa que, además, es un tipo de producción confesional del yo. Butler no ve en él/ella la no-identidad, sino la ambivalencia.

No existe, por tanto, afirma nuestra autora, una sexualidad «anterior a la ley» y al discurso, como parece desprenderse de este texto de Foucault. Por eso, sostiene Butler, las categorías de identidad que han fundamentado la política feminista han servido, al mismo tiempo, para limitar sus posibilidades. El género no es ni la expresión de una esencia ni un ideal al que aspirar; «y porque el género no es un hecho, los diferentes actos del género crean la idea de género y sin estos actos, el género no existiría». El género es, por tanto, una construcción que, por lo general, oculta su génesis. El tácito y colectivo acuerdo para realizar, producir y mantener géneros discretos y polarizados como ficciones culturales se hace invisible ante la credibilidad que inspiran estas producciones, además de

por el castigo que acompaña al que no acepta creer en ellos. «Esta construcción aviva nuestra creencia en su naturalidad y necesidad»31.

Señala Butler que lo que se podría llamar la «sedimentación» de las normas de género produce el peculiar fenómeno que se suele llamar el sexo «natural», el cual da lugar a un conjunto de estilos corporales que, en su forma reificada, aparecen como la configuración natural de los cuerpos en dos sexos que se oponen en una relación binaria. La realización (performance) que requiere el género debe repetirse. Así, ponemos en acto y volvemos a experimentar el conjunto de significados que rodea al género y que está establecido socialmente, a la vez que lo legitimamos. Es cierto que son cuerpos individuales los que ponen en acto estas significaciones, pero no lo es menos que esta puesta en acto es una acción pública, efectuada con el propósito estratégico de mantener el género dentro de este marco binario. Este propósito, aclara Butler, no puede ser atribuido a un sujeto sino, más bien, debe ser entendido bajo la perspectiva de encontrar y consolidar el sujeto.

Si los atributos del género no son expresivos, sino performativos, estos atributos son los que, efectivamente, constituyen la identidad que se supone que expresan o revelan. La distinción entre expresión y performatividad es crucial. Si los atributos y los actos del género, esto es, los diversos modos en los que el cuerpo produce o muestra sus significados culturales son performativos, no existe entonces una identidad preexistente por la que pueda ser medido ese acto o atributo. No hay actos genéricos verdaderos ni falsos y el presupuesto de una identidad genérica es sólo una ficción reguladora32.

Butler utiliza el término performativo (que en castellano se podría traducir por «realizativo») tomándolo de J. L. Austin y lo interpreta a la luz de Derrida (para quien la noción de performatividad va unida a la de «cita» y «repetición») y de la noción de «metalepsis» de Paul De Man. Un acto performativo es aquel que crea o pone en acto aquello que nombra y por ello marca el poder constitutivo o productivo del discurso. Cuando las palabras llevan aparejadas acciones o constituyen en sí mismas un tipo de acción, no lo hacen porque reflejen el poder de un deseo o intención individual, sino porque proyectan y se vinculan a convenciones que han cobrado fuerza precisamente a través de una sedimentada reiteración. De modo que la categoría de intención y la noción de hacedor tendrán su lugar, pero ese lugar no será ya el de estar detrás de la acción como su fuente posibilitadora.

Si el género es performativo, la identidad es meramente la ilusión de una coherencia desmentida por la discontinuidad de gestos, actos y estilos que nos colocan en uno de los dos polos de la sexualidad binaria. Ahora bien, ¿se desprende de ello que no puede haber capacidad de acción racional (agency)? En este punto Butler afirma expresamente que esta capacidad de acción existe. Todas las teorías feministas, señala, parten del supuesto de que es necesario un sujeto prediscursivo, un Yo, para que de él surja la capacidad de acción; para Butler, el Yo se constituye en el discurso.

Cuando decimos que el sujeto se constituye, ello significa simplemente que el sujeto es una consecuencia del discurso que lo gobierna y que produce el efecto de una identidad inteligible. El sujeto no está determinado por las reglas mediante las que se genera porque la significación no es un acto de fundamentación, sino más bien un proceso regulado de repetición (…) que refuerza estas reglas precisamente porque produce el efecto de que existe una sustancia. En cierto sentido, toda significación tiene lugar dentro de la órbita de una compulsión a repetir; la capacidad de acción («agency») debe localizarse, pues, dentro de la posibilidad de una variación en tal repetición33.

Es decir, de una repetición subversiva. ¿Y dónde podría efectuarse esa repetición? Si la superficie del cuerpo se representa como lo natural, precisamente es esa superficie la que puede constituirse en el espacio de una disonante y desnaturalizada realización que pone de relieve el estatus performativo de lo que parece natural. Las prácticas de la «parodia», como hemos visto antes, pueden servir para enfrentar el género «natural» con una exhibición hiperbólica, autoparódica, de lo «natural». Butler afirma que el hecho de que el sujeto se construya (o, mejor, se constituya), mediante la resignificación, es decir, mediante la deconstrucción de identidades preexistentes, no excluye la posibilidad de la política feminista, que (al menos, ésta parece ser la idea dominante en Gender Trouble) se basará justamente en fomentar la proliferación de las configuraciones culturales de sexo y género para introducir confusión en el binarismo del sexo y poner de manifiesto su fundamental artificialidad. Así se generará una fluidez de identidades que se abre a la re-significación y a la re-contextualización y que priva a la cultura hegemónica del derecho a dar explicaciones esencialistas de la identidad de

género34.

La teoría de Butler ha suscitado numerosas críticas. Entre ellas, la de la también feminista y lesbiana Sheila Jeffreys, quien critica la visión del género que, en su opinión, Butler comparte con los gays y las lesbianas postmodernos.

Se trata de un género despolitizado, aséptico y de difícil asociación con la violencia sexual, la desigualdad económica y las víctimas mortales de abortos clandestinos. Quienes se consideran muy alejadas de los escabrosos detalles de la opresión de las mujeres han redescubierto el género como juego. Lo cual tiene una buena acogida en el mundo de la teoría lesbiana-y-gay porque presenta el feminismo como diversión y no como un reto irritante35.

Las teóricas feministas de los 70 y primeros 80 se refieren al género como algo que puede ser o superado o sobreseído. Pero para Butler el género es «representación» y, consecuentemente, no posee ninguna forma o esencia ideal sino que es tan sólo un disfraz (drag) que usan todos los seres humanos, sea cual sea su orientación sexual. «El travestismo», dice Jeffreys, «es una forma trivial de apropiarse, teatralizar y usar y practicar todos los géneros; toda división genérica supone una imitación y una aproximación». Lo que hace Butler no es eludir el género ni, mucho menos, intentar superarlo; sólo es posible «jugar» con él.

Jeffreys critica también lo que De Lauretis llamó, ya en 1991, QueerTheory y que Butler ha desarrollado también como política de «transgresión», cuyas raíces se encuentran en Foucault. Si bien al comienzo el término queer pretendía designar la sexualidad de los gays y las lesbianas frente la heterosexualidad (que sería lo «straight», lo correcto), esta concepción fue criticada por Butler y otros autores que veían el peligro de crear una nueva identidad. Hoy el término queer parece denotar un concepto general de transgresión sexual, sea ésta del tipo que sea36. Para Jeffreys esta teoría seduce solamente a los postmodernos, que la consideran la política de la diferencia de los años 90, mientras que para ella no es más que la última argucia del neoliberalismo.

Desde una perspectiva muy distinta, pero que Butler critica por caer en el esencialismo, Monique Wittig escribió en 1981 un célebre ensayo titulado «One

is not Born a Woman», en el que distingue entre «mujer» y «mujeres»37. Mientras el segundo término describe el contenido de unas relaciones sociales específicas, «mujer» es un concepto político. No se basa, como algunas teorías afirman, en la biología, ni describe un grupo «natural» (como ya, treinta años antes, analizara minuciosamente Beauvoir), sino que es una categoría normativa que se utiliza al servicio de la heterosexualidad obligatoria. «Un acercamiento materialista nos muestra que lo que tomamos como causa u origen de la opresión no es sino la marca impuesta por el opresor: el «mito de la mujer» y sus efectos materiales y manifestaciones en las conciencias y los cuerpos dominados de las mujeres. Esto significa que la marca no preexiste a la opresión.» Antes de que apareciera el movimiento de liberación de las mujeres, el ser «mujer» constituía una imposición política y aquellas que se resistían eran acusadas de no ser mujeres auténticas.

El punto de vista de la autora, el de la «conciencia lesbiana», rechaza no sólo el rol de mujer, sino también el poder económico, político e ideológico del hombre. «El rechazo a hacerse (o a seguir siendo) heterosexual significa siempre el rechazo a llegar a ser un hombre o una mujer, conscientemente o no.» Como la autora explica «hace treinta años nos levantamos para luchar por una sociedad sin sexo. Hoy nos encontramos atrapadas en el familiar punto muerto de «la mujer es maravillosa». Hemos llegado de nuevo al mito de la mujer, sin terminar de poner en cuestión los conceptos de hombre y mujer, que son categorías políticas y económicas y no datos naturales. «Nuestra primera tarea es disociar completamente «mujeres» (la clase dentro de la que luchamos) de la «mujer», es decir, del mito» La «Mujer» no es cada una de nosotras, sino la formación política e ideológica que niega a las «mujeres». La destrucción de la mujer como mito sólo será posible para Wittig destruyendo el sistema social de la heterosexualidad obligatoria que se basa en la opresión de las mujeres por los hombres y que produce la doctrina de las diferencias entre los sexos para justificar esta opresión. «El rechazo a hacerse (o a seguir siendo) heterosexual significa siempre el rechazo a llegar a ser un hombre o una mujer, conscientemente o no.» El «género» para Wittig es una categoría social que denota a la «lesbiana», el único sujeto posible del feminismo del futuro.

Teniendo en cuenta todas estas críticas, Susan Bordo habla de un escepticismo feminista sobre el género. Por un lado, éste proviene de la reacción de las mujeres negras, chicanas, lesbianas; por otro, de la de aquellas que acusan al género de «ficción totalizadora». Bordo no comparte este escepticismo. «La teoría feminista —incluso la realizada por las mujeres blancas y de clase alta—

no se localiza en el centro del poder cultural. Los ejes cuyas intersecciones forman las situaciones culturales de las autoras feministas nos dan a algunas de nosotras, desde luego, posiciones de privilegio; pero todas nosotras, como mujeres, también ocupamos posiciones subordinadas»38. Incluso señala que existe un curioso carácter selectivo en el trabajo de las feministas contemporáneas que critican las teorías de la identidad basadas en el género.

Los análisis de la raza y la clase (los otros dos grandes motivos de la crítica social moderna) no parecen estar sometidos a la misma deconstrucción. Las mujeres de color hablan de las feministas blancas como una unidad, sin atender a las diferencias de clase, de etnia o de religión que también nos sitúan y dividen, y las feministas blancas tienden a aceptar esta «totalización». Nuestro lenguaje, nuestra historia intelectual y las formas sociales están «generizadas»; no podemos huir de este hecho ni de sus consecuencias sobre nuestras vidas. Algunas de estas consecuencias pueden ser no intencionadas, y nuestro mayor deseo sería trascender las dualidades de género, no tener un comportamiento categorizado como de varón o de hembra. Pero nos guste o no, en la cultura en que vivimos, nuestras actividades son codificadas como femeninas o masculinas y así funcionarán dentro del sistema dominante de las relaciones de género-poder39.

Esta misma visión está presente en otras autoras que, como Susan Bordo, comparten posiciones postmodernas, pero que son conscientes de que para luchar en defensa de los intereses de las mujeres hay que suponer que éstas son un colectivo. Ésta sería la postura del «esencialismo estratégico» de una Gayatri C. Spivak o de una Rosi Braidotti. Para la primera, que hace de la mujer una manifestación de lo que denomina «conciencia subalterna», el sujeto «mujeres» no es una esencia ni un destino biológico sino más bien un sujeto «localizado» o posicionado40. Nuestra autora señala que, por mucho que queramos tomar una postura en contra del esencialismo y del universalismo, como la filosofía postmoderna postula, estratégicamente no nos es siempre posible. Aunque Spivak, como buena seguidora de Derrida, tiene una concepción radicalmente deconstructivista del sujeto «mujer» al que considera heterogéneo y fragmentado, no duda, sin embargo, en reclamarse de un esencialismo estratégico41. Según ella, hay que examinar lo que puede haber de útil en el

discurso de universalización y después analizar qué limites tiene este discurso. Incluso, dice, hay que utilizar estratégicamente también el discurso esencialista. «De hecho, soy esencialista de cuando en cuando», afirma la autora. Esta misma idea la comparte también Rosi Braidotti.

En la teoría feminista, una habla como una mujer, aunque el sujeto «mujer» no sea una esencia monolítica definida de una vez por todas sino, más bien, el lugar de una serie de múltiples, complejas y potencialmente contradictorias experiencias, definido por variables que se superponen, tales como la clase, la raza, la edad, el estilo de vida, la preferencia sexual y otras. Una habla como mujer con el propósito de que las mujeres tengan mayor poder (to empower), de activar cambios socio-simbólicos en su condición42.

## 4.

## ¿GÉNERO O PATRIARCADO?

Como hemos ido viendo, la noción de «género» que al comienzo tuvo únicamente el carácter de categoría analítica y dio lugar a análisis muy fecundos, es posible que más tarde se haya entendido por parte de algunas teóricas de una forma diferente a la que fue concebida. Este desplazamiento ha determinado su puesta en cuestión desde diversos ámbitos, entre ellos el del feminismo del Tercer Mundo o postcolonial, que critica, como ya he señalado, el intento de establecer la definición del sujeto del feminismo desde el único eje del género, además de denunciar una visión etnocéntrica del mismo.

No obstante, el hecho de que un concepto como éste se haya comprendido de una forma diferente a la que fue concebido, y se haya reificado o esencializado, no nos debe impedir realizar un análisis de esta categoría desde una perspectiva crítica de signo ilustrado, ya que el punto de vista constructivista extremo nos aboca a callejones de muy difícil salida. Este tipo de análisis es el que está presente en la obra de la filósofa feminista Seyla Benhabib, quien admite la

categoría de «sistema de sexo/género» de Gayle Rubin, aplicándola a su propia concepción del yo.

El sistema de género/sexo es la red mediante la cual el self desarrolla una identidad incardinada, determinada forma de estar en el propio cuerpo y de vivir el cuerpo (…). El sistema de género/sexo es la red mediante la cual las sociedades y las culturas reproducen a los individuos incardinados. En definitiva, afirma Benhabib, «entiendo por sistema de género-sexo la constitución simbólica y la interpretación socio-histórica de las diferencias anatómicas entre los sexos»43.

Como podemos comprobar, la teoría de Benhabib, que se refiere a la formación de la identidad genérica individual, acepta la idea de «sistema sexo/género» sin caer en el esencialismo. Lo mismo ocurre con Nancy Fraser, aunque ésta última trate más bien de la formación de las identidades colectivas, dentro de las cuales distingue cuatro variables: la clase, el género, la raza y la orientación sexual. Para ella la raza y el género son colectividades bivalentes y que intersectan a la vez con el esquema de distribución y con el del reconocimiento. Así ser mujer y negra lleva consigo una doble discriminación y requiere una transformación de los dos esquemas antes citados. Fraser piensa que las identidades de clase deben ser transformadas mediante luchas por la redistribución (aunque no de forma exclusiva), mientras que el cambio de actitud ante las orientaciones sexuales «diferentes» debe realizarse mediante un cambio cultural o simbólico. Y esto ocurre no solamente porque hay un «subtexto genérico» en los programas del sistema del bienestar social (aunque oficialmente pretendan aparecer como «neutros» en lo que al género se refiere, hay programas «masculinos» u orientados hacia el trabajo fuera de casa, y «femeninos», vinculados al cuidado de la familia), sino también porque dentro del mismo discurso de las mujeres hay interpretaciones diferentes de cuáles serían las necesidades que deberían ser imprescindiblemente atendidas, ya que en el propio movimiento feminista hay conflictos entre mujeres de diferentes clases, etnias u orientaciones sexuales.

Fraser nos ofrece la posibilidad de pensar las identidades sociales como complejas, cambiantes y construidas discursivamente.

Han sido tejidas a partir de una pluralidad de descripciones diferentes que surgen de prácticas de significación diferentes. Por lo tanto, nadie es simplemente una mujer; somos, por ejemplo, mujer, blanca, judía, de clase media, filósofa, lesbiana, socialista y madre. Adicionalmente, puesto que todos actuamos en una pluralidad de contextos sociales, las diversas descripciones que comprenden la identidad social de cualquier individuo, entran y salen del centro de atención. Por lo tanto, no se es siempre una mujer en el mismo grado; en algunos contextos el ser mujer figura de manera fundamental en el conjunto de descripciones según las cuales actuamos; en otros, es algo periférico o latente44.

Esta concepción de la identidad, basada en el enfoque pragmático del discurso, es la que ella propone como alternativa, por una parte, frente a las concepciones reificadas y esencialistas de la identidad de género y, por otra, frente a las negaciones o dispersiones de la identidad. Sin embargo, para Seyla Benhabib esta concepción podría plantear problemas en lo que respecta al «yo» individual, sobre todo porque puede no existir acuerdo en la forma en la que la identidad de raza, de género y de clase social deben engarzarse para confluir en un solo yo.

Raramente, por no decir nunca, se plantea la cuestión de qué entendimiento del yo se debe presuponer para conceptualizar la confluencia de estas identidades. ¿Son éstas aditivas? ¿Son como ropajes superpuestos que los actores sociales pueden ponerse o quitarse? ¿Cómo las experimenta una mujer que es, en sí misma, una totalidad concreta que las reúne todas en una única historia vital? Las categorías de raza, género, clase son distinciones analíticas en el nivel de la teoría; en cualquier investigación social, histórica y cultural concreta debemos mostrar cómo llegan a constituirse conjuntamente como aspectos de las identidades de individuos específicos.[…] Dentro del actual panorama teórico de fragmentación y multiplicidad, la cuestión de la unidad del yo raramente se plantea. Este problema no es sólo de interés teórico; a menudo esas identidades existen en conflicto unas con otras. Las exigencias normativas que pesan sobre las identidades individuales de raza/ género/ clase y sobre otras dimensiones constituyentes del yo pueden estar en conflicto y, de hecho, pueden ser irreconciliables45.

En definitiva, para Benhabib sólo en la medida en que la teoría feminista sea capaz de desarrollar un concepto de agency normativa fuerte para discriminar entre esas identidades o dimensiones en conflicto, podrá seguir teniendo la agudeza crítica que ha mostrado en tantas ocasiones.

En Europa, la socióloga feminista francesa Christine Delphy no se opone tampoco a la utilización del concepto de género, siempre que se delimite claramente y que complemente al de patriarcado. Para Delphy los conceptos de «género», «patriarcado» y «opresión de las mujeres» son sólo diferentes aspectos del mismo fenómeno. La utilización del término «opresión» en los años 70 tuvo un valor simbólico y la sociedad lo comprendió muy bien; no se trataba de mejorar la situación de las mujeres en el marco de un «programa social», sino de la rebelión de todo un grupo social. «Patriarcado» es un término que designa el sistema de opresión de las mujeres. Tiene un sentido analítico (designa a un sistema y no a un conjunto de coincidencias) y sintético (se trata de un sistema político). El «género» es el sistema de división jerárquica de la humanidad en dos mitades desiguales. Según esta acepción del término, la jerarquía es tan importante como la división y para Delphy «género» puede utilizarse como sinónimo de patriarcado46.

Entre las feministas españolas, la filósofa Celia Amorós está también en contra de eliminar el concepto de «patriarcado» porque considera, a diferencia de Rubin, que tanto éste como el de «sistema de género-sexo» son ideas que no poseen la misma significación, ya que si existiera un sistema igualitario (lo que, según Rubin, es posible en teoría), no produciría la marca de género, ya que ésta no es sino el signo de la pertenencia a un grupo social con determinadas características y funciones. La socialización de género, dice Amorós, tiende, en primer lugar, a inducir una identidad sexuada, determina un rango distinto para hombres y mujeres y prescribe un rol sexual. El patriarcado consiste, fundamentalmente, en un sistema de dominación que se constituye mediante mecanismos de autodesignación que marcan la pertenencia al conjunto de dominadores y, correlativamente, mediante el de la heterodesignación, de las dominadas.

C. Amorós está convencida de que un sistema como el patriarcado no puede desaparecer de un día a otro, como postulan las pensadoras de la «diferencia sexual» sólo por el hecho de que algunas mujeres decidan no tenerlo en cuenta.

Tanto el sistema de género-sexo como el patriarcado tienen que ser «irracionalizados» por la teoría feminista para ser superados, y para ello es preciso plantearnos una nueva concepción del sujeto. «Es un concepto, pues, que debe ser adjetivado y contextualizado»; el prescindir de él hace que las feministas nos quedemos sin concepto alguno que dé cuenta, «distinta y cabalmente, de la dominación que ejerce el conjunto de los varones sobre las mujeres. A la vez somos conscientes de que el concepto requiere, para ser operativo, ciertas redefiniciones (…) Las grandes dificultades en que se encuentra la teoría política feminista de orientación postmoderna para reconstruir algo así como una identidad colectiva "mujeres" (…) están íntimamente relacionadas con el abandono del concepto de patriarcado por totalizador, "ahistórico" y "esencialista"»47.

De forma que será preciso efectuar una «re-significación» no sólo del concepto de género sino también del de patriarcado, si queremos avanzar en la reconstrucción del sujeto y no caer en una concepción del género donde «cabe todo». Amorós afirma que la conciencia feminista puede distanciarse de identidades adscriptivas, como la del género (identidad que, para la autora, «es la más cardinal y constrictiva de nuestras identidades»48) para re-significarlas y, así, transformarlas. La autora cree que puede hablarse de patriarcado como de un «conjunto práctico» en el sentido del Sartre de la Critique de la Raison Dialectique, es decir, que se constituye mediante un sistema de prácticas reales y simbólicas. Según esta autora el patriarcado es «un conjunto meta-estable de pactos —asimismo meta-estables— entre los varones por el cual se constituye el colectivo de éstos como género-sexo y, correlativamente, el de las mujeres»49. De esta forma evita cualquier tipo de unidad ontológica (un conjunto práctico no puede tenerla) o cualquier posible esencialización de «lo femenino» o «lo masculino» y pone de manifiesto que «la construcción social de los géneros, tal como nos es conocida no es sino la construcción misma de la jerarquización patriarcal.»

Cristina Molina, por su parte, cree que el feminismo ha de tener ante este concepto una actitud doble; por un lado, «ha de armarse contra el género, en la medida en que el género es un aparato de poder, es normativo, es heterodesignación; pero ha de pertrecharse con el género como categoría de

análisis que le permite, justamente, ver esta cara oculta del género tras la máscara de la inocencia»50. En el mismo sentido, Alicia Puleo insiste en que la importancia del estudio del género para el feminismo reside, ante todo, en la forma crítica en que la teoría feminista lo analiza y que denota la perspectiva filosófica desde la que se sitúa para hacer la crítica51.

En conclusión, creo que la teoría feminista en la actualidad no puede prescindir del «género» como categoría de análisis pero, al mismo tiempo, no debe dejar de cuestionárselo críticamente en la medida en que el género es normativo, que se articula sobre una asimetría, que implica «heterodesignación», como diría Amelia Valcárcel. Habría que adoptar una actitud bivalente ante el género para hacer posible la «irracionalización» del sistema de sexo-género y del patriarcado, según la propuesta de Celia Amorós. En definitiva, el concepto de género ha de servirnos para replantear críticamente la reconstrucción del sujeto, tarea que me parece imprescindible para el feminismo filosófico desde la perspectiva de la filosofía moral, aunque aceptemos la posibilidad de que, una vez agotado su potencial analítico, su capacidad de herramienta hermenéutica, la noción de género pueda llegar a desaparecer. Pero para conseguir esto es preciso antes desmontar racional y críticamente las estructuras de la razón patriarcal, que se nos han querido presentar como las de la razón a secas, así como apostar por la unidad de la especie humana, empresa en la que Celia Amorós está empeñada desde su primera obra, Hacia una crítica de la razón patriarcal. En este sentido, suscribo su idea de que la razón que las feministas debemos buscar ha de ser, ante todo, crítica, sintetizadora (sin llegar al extremo de querer interpretarlo todo desde una sola clave significante), «una razón, en fin, menos esencialista, más nominalista, más orientada al valor intrínseco de todo lo individual. La verdadera diferencia es la de los individuos, no la de los géneros»52.

## BIBLIOGRAFÍA

AMORÓS, C., Hacia una crítica de la razón patriarcal, Barcelona, Anthropos, 1985.

— «Notas para una teoría nominalista del patriarcado», en Asparkía, núm. 1, Universitat Jaume I, Castellón, 1992.

— Tiempo de feminismo, Madrid, Cátedra, 1997.

— «Presentación (que intenta ser un esbozo del “status quaestionis”)», en C. Amorós (ed.), Feminismo y Filosofía, Madrid, Síntesis, 2000.

BELTRÁN, E. y MAQUIEIRA, V. (eds.), Feminismos. Debates teóricos contemporáneos, Madrid, Alianza, 2001.

BENHABIB, S., Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics, Cambridge, Polity Press, 1992.

— «Fuentes de la identidad y el yo en la teoría feminista contemporánea», en Laguna, núm. 3, 1996, págs. 161 y sigs.

— «Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation», en Signs. Journal of Women in Culture and Society, vol. 24, núm. 2, 1999.

BENHABIB, S. y CORNELL, D., Teoría feminista y teoría crítica, Valencia, Alfóns el Magnànim, 1990.

BORDO, S., «Feminism, Post-modernism and Gender-Scepticism», en Nicholson (ed.), Feminism/Postmodernism, Nueva York-Londres, Routledge, 1989.

BRAIDOTTI, R., Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory, Nueva York, Columbia University Press, 1994.

BUTLER, J., «Gender Trouble, Feminist Theory and Psychoanalytic Discourse», en L. J. Nicholson (ed.), Feminism/Postmodernism, Nueva York-Londres, Routledge, 1989. Hay traducción al castellano como Feminismo y Postmodernidad en Buenos Aires, Feminaria, 1995.

— Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, Londres, Routledge, 1999. Hay traducción al castellano: La disputa del género, México, Paidós-UNAM, 2001.

— «Sujetos de Sexo/Género/Deseo» en N. Carbonell y M. Torras (comps.), Feminismos literarios, Madrid, Arco Libros S.L., 1999.

COBO, R., «Género» en C. Amorós (dir.), Diez palabras claves sobre Mujer, Estella, Verbo Divino, 1995.

COBO, R., «Género y teoría social» en Revista Internacional de Sociología, núm. 25, enero-abril de 2000.

CORBETT, J. G., Gender, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

DELPHY, Ch., L'ennemi principale, II, Penser le genre, París, Éditions Syllepse, 2001.

DEMONTE, V., «Sobre la expresión lingüística de la diferencia», en C. Bernis (ed.), Los Estudios sobre la Mujer: de la investigación a la docencia, Madrid, Instituto Universitario de Estudios sobre la Mujer, 1991.

FEMENÍAS, M. L., Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler, Buenos Aires, Catálogos, 2000.

FRASER, N., Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición «post-socialista», Sta. Fé de Bogotá, Ed. Siglos del Hombre, Universidad de los Andes, 1997.

HAWKESWORTH, M., «Confounding Gender», en Signs. Journal of Women in Culture and Society (22), 3, 1997, págs. 649-685.

DE LAURETIS, T., Technologies of Gender, Essays on Theory, Film and Fiction, Indiana University Press, 1987.

— «Feminist Studies/Critical Studies: Issues, Terms and Contexts», en T. De Lauretis (ed.), Feminist Studies/Critical Studies, Londres, The McMillan Press, 1988.

— Alicia ya no. Feminismo Semiótica y Cine, Madrid, Cátedra, 1992.

— Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo, Madrid, Horas y Horas, 2000.

MCNAY, L., Gender and Agency, Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory, Polity Press, 2000.

HOOKS, B., Ain't I a Woman?, Boston, South End Press, 1981.

MILLET, K., Política sexual, Madrid, Cátedra, 1995.

MOLINA, C., Dialéctica feminista de la Ilustración, Barcelona, Anthropos, 1993.

— «Debates sobre el género», en C. Amorós (ed.), Feminismo y Filosofía, Madrid, Síntesis, 2000.

NICHOLSON, L. J., Gender and History. The Limits of Social Theory in the Age of the Family, Nueva York, Columbia University Press, 1986.

NICHOLSON, L. J. (ed.), Feminism/Postmodernism, Nueva York-Londres, Routledge, 1991.

— The Second Wave, A Reader in Feminist Theory, Nueva York-Londres, Routledge, 1997.

PULEO, A. H., Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea, Madrid, Cátedra, 1992.

— Filosofía, género y pensamiento crítico, Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio, Editorial de la Universidad de Valladolid, 2000.

RICH, A., Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución, Madrid, Cátedra, 1996.

RILEY, D., Am I that Name? Feminism and the Category of «Women» in History, Minneapolis, University of Minnesota, 1990.

RUBIN, G, «The Traffic in Women: Notes on the «Political Economy» of Sex », reproducido en L. Nicholson (comp.), The Second Wave, A Reader in Feminist Theory, Nueva York-Londres, Routledge, 1997.

— «Thinking Sex» en C. Vance (comp.), Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality, Routledge, 1984.

SCOTT, J. W., Gender and the Politics of History, Nueva York, Columbia University Press, 1984.

— «Comment on Hawkesworth's «Confounding Gender», en la revista Signs. Journal of Women in Culture and Society (22), 3, 1997, págs. 697-702.

— «El género: una categoría útil para el análisis histórico», en M. Cangiano y L. DuBois (comps.), De mujer a género. Teoría interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1993.

— «La experiencia como prueba», en N. Carbonell y M. Torras (comps.), Feminismos literarios, Madrid, Arco Libros S. L., 1999.

SPIVAK, G. Ch., In Other Words. Essays in Cultural Politics, Nueva York, Methuen, 1986.

— The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues, Londres-Nueva York, Routledge, 1990.

# 2

# EL FEMINISMO DE NANCY FRASER: CRÍTICA CULTURAL Y GÉNERO EN EL CAPITALISMO TARDÍO

*Ramón del Castillo*

Para presentar la obra de Nancy Fraser, hay que empezar por destacar la variedad de temas que viene tratando desde hace años. Sus trabajos han girado casi siempre en torno al proyecto de una teoría feminista-socialista del Estado del bienestar, que recibe el principal impulso en la parte final de su conocido Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory. Los puntos de partida para este proyecto han sido la experiencia de su actividad en el movimiento feminista, su contacto con las demandas de distintos movimientos sociales y su seguimiento de las políticas públicas, así como su utilización de los trabajos filosóficos, sociológicos e históricos de autoras como Linda Gordon, Diane Pearse, Barbara J. Nelson, Carole Pateman, Barbara Ehrenreich y Nancy Harstock y de teorías sociales como la de Pierre Bourdieu. Además, para la elaboración de tal proyecto, Fraser ha creído necesario revisar asuntos que atañen más directamente al mundo de la filosofía. Sus análisis de M. Foucault, J. Habermas, R. Rorty y los derridianos franceses son determinantes para entender la gestación de su teoría social. De Foucault le ha interesado la descripción de las políticas discursivas, si bien ha cuestionado su concepción del estado y de las relaciones entre teoría y praxis. De Habermas le ha interesado su entramado categorial para describir las sociedades del capitalismo tardío, pero ha probado los límites de este modelo para captar ciertas formas de dominación ligadas al género. Con el neo-pragmatismo de Rorty comparte su insistencia en la suficiencia de las prácticas y en el estorbo de grandes teorías filosóficas que justifiquen las instituciones democráticas, pero les distancia la concepción de lo privado y lo público y la actitud hacia el sistema liberal, más crítica en el caso de Fraser. En todos los casos, estas influencias filosóficas y sociológicas han sido reconducidas hacia una política comprometida con los problemas de género. Como tantas veces ha repetido, Fraser no cree en la consolación, característicamente posmoderna, de que ni siquiera de algún tipo de teoría empírica, sociológica o histórica, pueden extraerse conclusiones prácticas: «He argumentado repetidamente que la política requiere un género de teoría crítica que combine argumentos normativos y análisis socioculturales para un mismo diagnóstico de los tiempos»1.

Las diferencias —según explica la propia autora— entre su consideración de lo político y la que sostiene la izquierda de la academia (especialmente la primera New Left, con la que trabajó) es que ella quiere «especificar más directamente que esos izquierdistas de academia las formas en las que la propia crítica cultural es política (…) He elaborado una perspectiva cuasi-gramsciana en la que las

luchas sobre significados culturales e identidades sociales son luchas por la hegemonía cultural, o sea, luchas por el poder de construir definiciones autorizadas de situaciones sociales e interpretaciones legítimas de necesidades sociales. Pace algunos críticos de izquierda de la izquierda académica, esas luchas pueden ocurrir, y de hecho ocurren, tanto en las universidades como en las esferas públicas extra-académicas»2.

La preocupación de Fraser por esa relación entre academias de izquierda y movimientos sociales ha estado muy determinada por su participación en el movimiento feminista: «Puse al feminismo en el centro de ese problema y escribí empujada por las luchas del género. En mi caso, esas luchas y deseos tienen sus raíces en dolorosas experiencias de sexismo en la New Left, en la academia y, en otras esferas de la vida cultural y social. Pero también está permeada por el contrapeso de experiencias positivas y beneficiosas de concienciación, hermandad y participación en la creación de teorías feministas»3.

Esto puede ayudarnos a comprender su afán por dirigirse a muy diversos públicos. En sus trabajos más directamente referidos a las luchas por el bienestar, explica Fraser, estaría intentando amalgamar diferentes públicos, como los de la teoría social y política, los de la teoría feminista, los de la teoría literaria y estudios culturales y, además, los grupos de oposición compuestos por participantes en movimientos sociales. «Animo a los estudiosos literarios a estudiar el discurso en un contexto social e institucional, a los teóricos políticos a incluir el género en sus marcos de análisis; al tiempo, propongo a las feministas una forma de tratar el género como uno de los ejes de la desigualdad, entre otros. Por último sugiero a los activistas y participantes en todos los movimientos sociales de oposición que piensen sobre su relación con el Estado»4.

A lo largo de estas páginas explicaré las líneas generales de este proyecto de teoría social que, como digo, utiliza los problemas de género tanto como eje vertebral de sus críticas a otros teóricos sociales, como de sus modelos de comprensión de la dinámica social en las sociedades del capitalismo del bienestar. En la primera parte de este ensayo me ocuparé de asuntos relativos a la explicación de la acción social. En la segunda me ocuparé de consideraciones más relacionadas con el propio movimiento feminista. No obstante, resulta muy difícil separar unas consideraciones de las otras. Como se verá, las opiniones de Fraser sobre la dinámica de grupos y de instituciones en las sociedades depende mucho de su propia participación en un movimiento como el feminista. En

realidad, Fraser no quiere limitar sus conclusiones sobre el cambio social a los problemas de género. Más bien, utiliza este problema (o se ha visto obligada a utilizarlo) para poner de manifiesto las carencias y las asunciones tácitas de otros modelos sociales. Como ella misma ha dicho, las conclusiones que ha extraído sobre género y movimientos sociales protagonizados por mujeres arrojarían luz sobre otros campos de la acción social; así, los relacionados con movimientos raciales5.

## 1.

## POLÍTICA Y DISCURSOS SOBRE LAS NECESIDADES

En esta primera parte, nos adentraremos en las ideas de Fraser sobre la dinámica de las sociedades del capitalismo tardío a través de uno de sus trabajos más importantes, «What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender»6. De este modo veremos cómo las consideraciones sobre el género no se pueden sobreañadir a un modelo social (como el de Habermas), sino que se deberían incluir ya en el inicio del diseño de un modelo.

### 1.1.

### *Enmiendas a Habermas: género e instituciones sociales*

Fraser comparte el interés de Habermas por el diseño de un entramado categorial apropiado para describir las sociedades del capitalismo tardío (tal y como Habermas lo hizo en Crisis de legitimación del capitalismo tardío y en su posterior Teoría de la acción comunicativa)7. «Al igual que Habermas —nos dice— intento unir, en el estudio de las sociedades, enfoques estructurales (en el sentido de objetivadores) y enfoques interpretativos»8. Fraser también comparte el interés de Habermas por alejarse del funcionalismo y considerar el peso de las autorrepresentaciones de los agentes, porque cree que un enfoque funcionalista

«pasa por alto las formas en las que las más rutinarias de las prácticas de los agentes sociales envuelven la construcción y deconstrucción de la realidad social»9. Pero, como vamos a ver, esa misma preocupación por las prácticas y hábitos cotidianos también le obliga a poner en duda el entramado categorial de Habermas.

Como se sabe, la distinción central del modelo categorial de Habermas es aquella que establece, en las sociedades modernas, entre las instituciones pertenecientes al «sistema» (que para este autor abarca la estructura tecnoeconómica y el estado administrativo), y las que pertenecen al «mundo moderno de la vida» (que abarca instituciones como la familia y la esfera pública de formación de opinión, debate y participación). Las instituciones del primer tipo se ocupan de la reproducción material de la sociedad, del intercambio material de grupos humanos con su entorno físico, no-humano, y también con otros sistemas sociales. Y el tipo de integración de las acciones que acontecen en este ámbito se realiza funcionalmente, esto es, busca la estabilización y autorregulación funcional (incluso con independencia del consenso normativo de los agentes y de sus acuerdos sobre valores y fines). Las instituciones del mundo de la vida moderno se ocupan de la reproducción simbólica, producción de normas, modelos y hábitos de interpretación y procesos de formación de identidad social. Y la integración de la acción que acontece en este ámbito se realiza a través de valores, normas y relaciones comunicativas (lingüísticas y simbólicas).

Se ha señalado a menudo que la noción de mundo de la vida en Habermas es muy problemática. Habermas supone que el mundo de la vida abarca los mundos socioculturales, productos de la integración de la socialización, las formas de vida que mantienen y transmiten a los miembros socializados, normas y modelos de acción y de habla constitutivos de identidades sociales, lazos de solidaridad de grupo y tradiciones culturales. A su juicio, la diferenciación funcional de las sociedades modernas (su racionalización) ha atentado contra el interior de los mundos socioculturales al convertir contextos de acción orientados por creencias sustantivas y por contenidos normativos, por contextos de acción cuya consistencia no depende de ese tipo de orientaciones sino de orientaciones estratégicas. La «cosificación», «desecación» o «colonización» de las formas de vida introduce una separación mayor entre prácticas cotidianas y discursos de expertos (científicos, jurídicos, morales o políticos) y produce una evolución patológica y unas crisis de identidad simbólica. Sería muy largo recordar aquí las soluciones que Habermas propone para este problema, pero nos interesa, al

menos, recordar que Habermas confía más o menos explícitamente en un cierto tipo de reutilización de algunos recursos del mundo de la vida, de los que el propio proceso de invasión nos haría más conscientes. Según Habermas, si la dinámica de la administración pública se une a la de la economía para colonizar el mundo de la vida, se necesita buscar una relación modificada entre esferas públicas autónomas, autoorganizadas por un lado, y los ámbitos de acción regulados por el dinero y el poder administrativo, por otro: «Esto conduce a la difícil tarea de buscar una generalización democrática de intereses y una justificación universalista de normas por debajo del umbral de los aparatos de partido que se han convertido en organizaciones complejas independientes y que, por decirlo de alguna manera, han emigrado dentro del sistema político (…) Por esto entiendo que la fuerza social integradora de la solidaridad podría ser capaz de mantenerse en presencia de las 'fuerzas' de los otros dos recursos reguladores, el dinero y el poder administrativo (…) Una formación política de la voluntad que haya de tener influencia sobre los límites y el intercambio entre esferas de vida comunicativamente estructuradas, por una parte, y el Estado y la economía, por la otra, habría de beber de esa misma fuente (…) Las esferas públicas autónomas habrían de lograr una combinación de poder y de autocontención inteligente que hiciera suficientemente sensibles a los mecanismos autorreguladores del estado y la economía sobre los resultados orientados a fines de la formación radicalmente democrática de la voluntad»10.

Recuerdo esto porque considero que Fraser, a diferencia de otros críticos de Habermas, aporta argumentos mucho más sustantivos y menos abstractos (con respaldo empírico) para poner entre paréntesis el concepto de Habermas de mundo de la vida. Los problemas de género podrían mostrar, según Fraser, que la conceptualización habermasiana de los nuevos movimientos sociales implica una tácita mitificación de los recursos del mundo de la vida. Según Fraser, la distinción entre tipos de reproducción e instituciones modernas a que alude Habermas permite dos interpretaciones. De acuerdo con la realista, ciertas prácticas e instituciones tendrían, per se, propiedades estructurales, y ciertas prácticas tendrían, per se, propiedades interpretativas. De acuerdo con la interpretación que Fraser denomina pragmatista o contextual, la distinción entre actividades materiales y actividades simbólicas, entre instituciones estructurales e instituciones interpretativas, es contextual, relativa a propósitos y fines y al entrelazamiento de unas prácticas con otras. La inclusión de una práctica en uno u otro tipo de actividad forma parte de la dinámica de las sociedades modernas, de las luchas entre movimientos sociales, economía oficial y estado-administrativo. Uno de los aspectos del análisis habermasiano al que Fraser

atribuye más importancia es la diferencia entre la interpretación que el autor dice sostener de esa distinción y lo que realmente hace con ella y con la concepción de la modernidad como institucionalización (al tiempo que desconexión) del orden del sistema y del orden del mundo de la vida. Habermas afirma que la distinción, tal y como él la entiende, es de grado; así, los tipos de prácticas no son clases naturales. Fraser, sin embargo, propone «poner entre paréntesis esta afirmación de Habermas y examinar qué hace realmente con estas distinciones»11.

El argumento con el que Fraser muestra que la interpretación habermasiana de los dos ámbitos no se ajusta suficientemente a muchos datos es sencillo: el modelo habermasiano de los dos ámbitos y de la progresiva colonización del mundo de la vida no se adecua (e incluso puede ocultar) a formas de dominación que ocurren en las sociedades del capitalismo y, en concreto, a las formas de dominación masculina. Tampoco da cuenta de la construcción y deconstrucción continuas de las propias prácticas, o sea, del movimiento por el que una misma práctica llega a clasificarse de modo distinto en un contexto u otro. ¿En qué apoya Fraser estas dudas? En el hecho mismo de que Habermas contraste sistema y mundo de la vida en dos sentidos. Por una parte, los contrasta en cuanto que constituyen diferentes perspectivas metodológicas para el estudio de sociedades. La perspectiva del sistema es objetivadora y externalista, mientras que la del mundo de la vida es hermenéutica e internalista. En principio, ambas podrían ser aplicadas al estudio de cualquier conjunto de fenómenos sociales. Según Habermas, ninguno de los dos enfoques es suficiente por sí solo. Fraser está totalmente de acuerdo con esta intención metodológica general de combinar enfoques, pero insiste en que Habermas termina por contrastar sistema y mundo de vida como dos tipos de instituciones diferentes. Por tanto, la tesis de Fraser es que esta unión entre enfoques «no se puede llevar a cabo asignando propiedades estructurales a un conjunto de instituciones (la economía oficial y el estado-administrativo) y propiedades interpretativas a otro conjunto de instituciones (la familia y la ‘esfera pública’)»12. Como he dicho, Habermas cree que las sociedades modernas tendieron a separar algunas funciones de reproducción material de la esfera simbólica, entregándolas a dos instituciones integradas al sistema: la economía oficial (o esfera privada del sistema en el que se persigue la maximización del interés privado) y el estado (o esfera pública del sistema en la que se persigue el fomento del bien común). Por otro lado, estas instituciones capitalistas estarían dentro de un entorno vital o mundano más amplio que se vería representado por otras dos instituciones de orden simbólico integradas al mundo de la vida: la familia (o esfera privada del mundo de la vida) y el espacio

de participación, debate y formación de opinión (la Öfenlichkeit o esfera pública del mundo de la vida). Las relaciones entre ambos ámbitos son muy complejas para describirlas aquí, pero sí ha de recordarse que Habermas localiza dos vectores de relación13: (1) la esfera privada del mundo de la vida (la familia) se vincula a la esfera privada del sistema (la economía) a través de intercambios cuyo medio es el dinero: la familia abastece a la economía de fuerza de trabajo apropiadamente socializada (trabajadores) y, a cambio, recibe salarios. También se vincula a través de la demanda de bienes de consumo, es decir, como consumidores. (2) La esfera pública del mundo de la vida, la esfera de formación, participación y debate se vincula con la esfera pública del sistema (el sistema del Estado-administrativo) a través de un intercambio de poder: la lealtad, obediencia y contribución tributaria de los ciudadanos se cambia por la capacidad de organización y de decisión política del Estado, que así puede satisfacer las demandas de sus clientes (es decir, la relación con el estado, los mass media, la burocratización de partidos y la democracia formal fortalecen la implantación del papel de cliente del bienestar social)14. Este esquema tiene la ventaja de explicar la emergencia de la familia nuclear como hecho concomitante a la emergencia de la economía capitalista y del Estado administrativo, y también permite conceptualizar la separación entre lo privado y lo público a través de dos separaciones privado/público: una en el sistema y otra en el mundo moderno de vida.

Fraser admite que el punto de vista de Habermas tiene ventajas sobre otros enfoques: su distinción categorial entre sistema y mundo de la vida permite, al menos, incluir en la historia cierto tipo de prácticas (distintas del trabajo asalariado), a diferencia del marxismo ortodoxo que sólo consideraba como actividad histórica significativa a la producción, y que por tanto excluía actividades no asalariadas como la crianza de niños por mujeres. Pero Fraser rechaza que esto remedie todos los problemas porque, según ella, la distinción categorial de Habermas «tiende a exagerar diferencias y a ocultar similitudes»15. Hay ejemplos (especialmente los recogidos en estudios sobre género, trabajo y familia) que muestran que «la esfera doméstica tiene una dimensión estructural así como interpretativa y que las esferas del estado y de la economía oficial tienen una dimensión estructural así como interpretativa»16.

Esta actitud de Fraser hacia la distinción categorial de Habermas deja más claro su modelo social. Todas las instituciones que distingue Habermas «tienen a la vez dimensiones estructurales e interpretativas y todas ellas deben estudiarse a la vez de forma hermenéutica y estructural»17, y esto, afirma Fraser, es algo que

las feministas son capaces de mostrar empíricamente. Poner de manifiesto tal inadecuación empírica es muy importante para corregir las implicaciones políticas y normativas que el modelo de Habermas pueda sugerir. Por ejemplo, la clasificación de la crianza de los hijos como actividad de la reproducción simbólica, y del trabajo asalariado como actividad de reproducción material, es potencialmente ideológica porque puede usarse para legitimar la separación institucional de la crianza de los hijos respecto al trabajo pagado, «separación», observa Fraser, «que muchas feministas, yo misma incluida, consideramos un pilar de las formas modernas de la subordinación de las mujeres»18.

La crianza de niños no es una actividad integrada al mundo social en tanto opuesto al sistema. En primer lugar (y aquí Fraser sigue de cerca las enseñanzas del feminismo socialista), porque la crianza de hijos no sólo regula las interacciones de los niños con otras personas y constituye su identidad social, sino también su interacción (y por tanto la de la sociedad) con el medio físico. En segundo lugar, el hogar es un lugar de trabajo, aunque ni siquiera se reconozca como tal trabajo ni esté remunerado. En tercer lugar, la familia tampoco tiene una relación extrínseca o accidental con el dinero y el poder. Estos medios no son incidentales en las transacciones e intereses intrafamiliares. Mediante el análisis empírico de la toma de decisión, manejo de finanzas familiares y casos de mujeres golpeadas en la familia contemporánea, se ha constatado que la familia también «es el lugar de cálculo egocéntrico, estratégico e instrumental, así como lugar de intercambios, a menudo explotadores, de servicios, trabajo, dinero y sexo, por no mencionar que, frecuentemente, es el lugar de coerción y violencia»19. Sin embargo, el modelo de Habermas simplifica esto porque exagera las diferencias entre economía oficial y familia: pocos contextos de acción están desprovistos del tipo de cálculos que Habermas asocia con las acciones integradas al sistema, aunque oficialmente no cuenten como contextos de acción económica. Además, su modelo no expresa que los contextos de acción social también implican «un entrelazamiento funcional de consecuencias no intencionadas, mientras que cada acción es determinada por cálculos interesados, tendentes a maximizar la utilidad».

Pero igual que las instituciones del mundo de la vida tienen características de las instituciones del sistema, se podría mostrar que éstas tienen propiedades de aquéllas. La reproducción material es, al mismo tiempo, reproducción de «identidades sociales»20. En el ámbito de la acción integrada al sistema, no sólo se producen bienes sino también formas de bienes que tienen significados, y esa producción tiene lugar mediante acciones mediadas por interpretaciones y

creencias. Los contenidos de esas prácticas, así como sus resultados, sirven para formar, mantener y modificar identidades sociales de las personas21. Por ejemplo, el puesto de trabajo, como el hogar doméstico, es el lugar de asignación de la mujer, donde se le pueden atribuir ocupaciones distintivamente femeninas, orientadas al servicio y sexualizadas22. Siguiendo a Carole Pateman, Fraser recuerda diversas formas de la presencia de la mujer en el trabajo asalariado: trabajadoras de «servicios» feminizados y sexualizados, profesionales de ayuda que utilizan habilidades relativas al cuidado materno, trabajadoras a media jornada, trabajadoras de jornada doble y, simplemente, trabajadoras mal pagadas.

De igual forma que la acción social comparte características de la acción estratégica, podemos ver —insiste Fraser— que hay pocos contextos de acción integrada al sistema en los que no se recurra a formas de coordinación de la acción por referencia mutua a formas de consenso intersubjetivo, explícito o tácito, sobre normas, valores y fines. Por muy injustos que sean los consensos, por muy dudosos que sean sus contenidos morales o por muy problemático que sea el contenido de una norma, hay una conexión interna entre la acción integrada y la coordinación consensual23.

En suma, todas las instituciones, la economía oficial y la familia son mélanges de consensualidad, normatividad y cálculo estratégico, algo que, según Fraser, no nos permite entender el modelo de Habermas. Pero obsérvese que el punto esencial del argumento de Fraser no es que Habermas olvide las formas de subordinación, sino la distinción categorial con que éste las aborda. Habermas intenta explicar la dominación masculina en la familia nuclear argumentando que la clase de acción social característica de la familia no es fruto de un consenso logrado explícitamente a través de actos comunicativos, sino de un consenso prerreflexivo que se da por supuesto y que está enraizado en la internalización precrítica de la socialización y las tradiciones culturales. Fraser no niega que pueda haber esa diferencia entre formas de alcanzar consensos, pero duda que tal perspectiva conduzca hasta el núcleo del asunto. Como mucho, podrá decirse que siempre cabe la sospecha de que el contexto de acción familiar es irreflexivo, y que se logra a través de un diálogo viciado por la injusticia, por la desigualdad o la coerción.

Pero, según Fraser, también habría que insistir en la proximidad de ese tipo de coordinación de la acción con el tipo de coordinación de las acciones reguladas por relaciones de poder y dinero. O sea, el poder normativo familiar es una forma de dominación que para ser captada en su totalidad ha de analizarse como

parte de la acción integrada al sistema y no sólo como una clase injusta o pre-crítica de acción social.

Todo esto ilustra la tesis de Fraser de que hay evidencia empírica que contradice la distinción categorial de Habermas, pero, asimismo, nos pone en situación de entender mejor las implicaciones normativas del modelo habermasiano que Fraser también critica. Antes de nada, ha de recordarse que la descripción que hace Habermas de los intercambios entre el sistema y el mundo de la vida está muy conectada con la tesis de que existe una asimetría entre las esferas de reproducción material y reproducción simbólica en lo referente a su integración al sistema. Las acciones sociales de reproducción simbólica no pueden ser transformadas en instituciones especializadas e integradas al sistema si se las aparta de las formas culturales de integración social. Fraser sugiere que mantener esto nos permitiría afirmar que el trabajo, no remunerado, que desarrollan las mujeres en la crianza de los niños no podría integrarse en el sistema de la economía oficial sin que se produjeran resultados «patológicos». Por otro lado, si se sostiene —como Habermas— que la especialización de actividades dedicadas al intercambio material es un signo de la racionalización de la sociedad moderna y de su capacidad para interactuar más eficazmente con su entorno, entonces también se podría afirmar que el trabajo remunerado perteneciente al sistema económico oficial no podría dejar de ser diferenciado de la crianza de los niños sin producir una regresión social. Ambas ideas —cree Fraser— se pueden usar para apoyar una separación continuada entre crianza de niños y trabajo remunerado y, sobre todo, una separación entre lo público y lo privado que puede conducir a uno de los ordenamientos institucionales que mejor articulan la subordinación de las mujeres. Además, continúa, «el hecho de que Habermas sea socialista no cambia las cosas. Pues la eliminación (innegablemente deseable) de la propiedad privada, de la orientación del lucro y de las formas de mando jerárquicas en el trabajo asalariado no afectaría por sí sola a la separación doméstico/económico oficial»24.

Según Fraser, el argumento de Habermas depende (más de lo que él mismo admite) de una separación entre las clases de actividades como dos tipos per se. Sólo si se tiene en cuenta el carácter dual de todas las prácticas se verá mejor que actividades como la crianza privatizada de hijos están permeadas por los media del dinero y del poder, no siendo, por tanto, categorialmente distintas de otros trabajos. Así, no está justificada la idea de Habermas de que exista una asimetría entre un orden y otro de actividades por lo que respecta a su integración al sistema. ¿Por qué la crianza de niños como trabajo va a producir más patologías

que otros trabajos? Además, sigue la autora, no hay evidencia empírica de que los niños criados en guarderías (incluso en aquellas basadas en sus ganancias y en las corporativas) resulten más patológicos que los que son criados, digamos, en hogares del extrarradio por madres con dedicación exclusiva25.

Estas consideraciones sobre el carácter dual de la crianza de niños y la separación privado/público nos permiten retomar la postura de Habermas ante las relaciones de intercambio entre los dos órdenes y, sobre todo, plantear serias dudas sobre los cuatro papeles característicos de esas relaciones: trabajador, consumidor, ciudadano y cliente del Estado de Bienestar. Después de lo que hemos explicado, es fácil observar cómo, en cada uno de los cuatro casos, estos papeles se segmentan tácitamente mediante una división de género.

Veamos el del trabajador. El salario, como ya se apuntó, no ha sido el simple pago a un individuo carente de género por el uso de su fuerza de trabajo. La feminización del trabajo ha sido un medio para fortalecer el desarrollo de identidades, al tiempo que un medio para pagar menos a las mujeres que a los varones. Por tanto, el vínculo que forja ese papel se elabora tanto en el medio de una identidad de género masculino como en el medio del dinero. Otro tanto se podría decir del papel de consumidor, que Fraser muestra acudiendo a los datos de B. Ehrenreich.

Aún más abunda Fraser en el papel del ciudadano. Como ha mostrado en un artículo escrito conjuntamente con Linda Gordon26, existe una disonancia histórica entre la femineidad y las capacidades dialógicas centradas en la concepción de la ciudadanía. El papel de ciudadano también ha estado unido a un concepto de protección: el ciudadano ha sido el defensor del gobierno y de aquellos seres —mujeres, niños y ancianos— que no se pueden proteger a sí mismos. El intercambio entre las dos esferas públicas del orden simbólico y del orden de reproducción material no ha ocurrido a través de un medio neutro. El intercambio de poder que, según Habermas, caracteriza a las transacciones entre ellos ha estado generizado, y la identidad de género ha sido un medio decisivo. Por otro lado, como también muestran Fraser y Gordon en «Contrato versus caridad», ha habido una diferencia dentro del discurso moderno del bienestar entre los derechos de seguridad de los trabajadores, que siguen de lejos o simulan la figura de un intercambio o contrato, y los derechos a pensiones de viudedad que no se conceptualizan como seguridad social sino como «asistencia pública». Esto ha ocultado la diferenciación entre programas gubernamentales que toman parte de las formas de intercambio civil, y que tienden a garantizar

derechos simulando contratos privados, y los que se establecen como ayudas no recíprocas donde el estado es caritativo. La retórica de lo contributivo ha ocultado, a ojos de ambas autoras, el hecho de que todos los programas sociales se financian mediante contribuciones y sólo se diferencian por el lugar y modo como se recaudan las contribuciones27. Por eso, la contestación a esa retórica puede ser muy simple. Si se quiere decir que la legitimación de una ayuda se apoya en la compensación por un servicio anterior, se puede decir con igual plausibilidad que un programa aparentemente caritativo (nocontributivo) como, por ejemplo, el de ayuda a una familia con hijos dependientes que sucedió a las pensiones por maternidad en Estados Unidos, compensa el «servicio» de las madres solteras que cuidan de sus hijos28.

Fraser coincidiría con Habermas en que el capitalismo del bienestar emerge como resultado o respuesta a las inestabilidades de las crisis del capitalismo clásico, y que en él los sistemas público y privado (Estado-administrativo y economía oficial) se van entrelazando más profundamente (por ejemplo, a través de la creación de sectores económicos públicos y de la idea de concesión social como compensación del mercado). También admite que el capitalismo del bienestar ha hinchado el papel de consumidor para compensar la insatisfacción salarial, y que se ha reducido el papel de ciudadano, hinchando el de cliente beneficiario del Estado de Bienestar Social, a través de la burocratización de la política y de la reducción de la participación a acciones formales. Pero Fraser ha mostrado empíricamente en trabajos como «Women, Welfare, and the Politics of Need Interpretation» y «Struggle over Needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late Capitalist Political Culture»29 que el papel de cliente del Estado de Bienestar y los programas de acción social están también segmentados por el género, habiendo creado formas de dominación características de las políticas administrativas. Las medidas del bienestar pueden —dice Fraser— reducir la dependencia que la mujer tiene del hombre, pero pueden desplazar esa dependencia a la burocracia patriarcal (Fraser recuerda los requisitos exigidos a las demandantes y los derechos que tiene la administración sobre la vida privada y las decisiones de las benefactoras de programas sociales). El problema del papel de cliente no es que implique —como dice Habermas— una reificación o desecación del flujo de intercambio entre la esfera pública y el estado. Es cierto que las burocracias y las terapeutocracias arrebatan poder apropiándose de la capacidad para interpretar necesidades y experiencias, pero además hay que insistir en que ese papel de cliente qua papel femenino perpetúa formas de dominación modernizándolas.

Quisiera, con todas estas consideraciones, insistir en que los análisis históricos y sociológicos de Fraser —y los estudios en que se apoya, como los de Pateman— muestran que los papeles del modelo de Habermas no vinculan una esfera con otra paralelamente (familia—economía, esfera pública— estado). Si se es más consciente de las segmentaciones de género de los papeles, podrá comprenderse el alcance de la tesis principal de Fraser, a saber: que los intercambios son cruzados. A través del estatuto tácito de género de los papeles de trabajador y consumidor, no sólo se vincula la economía con la familia, sino también con el estado y con la esfera pública. El papel de ciudadano no sólo ha vinculado la esfera pública y el estado, sino también la familia y la economía (puesto de trabajo) con el estado y la esfera pública. Tales vínculos son fruto de asunciones tales como la capacidad del hombre para proteger y la necesidad de la mujer de ser protegida, así como de la simetría histórica de las capacidades de participación. Es, asimismo, posible entender que el papel femenino de crianza de niños vincula a la vez a la familia, la economía, la esfera pública y el estado, porque preserva la constitución de sujetos generizados masculinos y femeninos que se necesitan para cumplir todos los papeles.

Todo esto permite poner de relieve algo que parece invisible en el esquema de Habermas: (1) Que la identidad de género es un ingrediente básico del pegamento social que adhiere unas instituciones a otras, y (2) que las estructuras institucionales del capitalismo se realizan mediante ese pegamento y, por tanto, las formas de dominación masculina (ligadas a la división privado/público como principio tácito de organización social) pueden haber tenido una relación interna con la emergencia del capitalismo moderno. Como consecuencia de ello, se puede considerar que conceptos como los de trabajador, consumidor y salario no son conceptos económicos sino conceptos económicos generizados, impidiendo, por ello, que el género sea algo incidental para la política y para la economía política. Otra consecuencia crucial de la tesis de Fraser sobre el carácter cruzado del intercambio y de la función doble de las prácticas es que los movimientos sociales y las influencias causales en el capitalismo pueden ser multidireccionales. La influencia causal no se reduce a la que se extiende de la economía a la familia, porque la identidad de género estructura tanto el trabajo asalariado como el estado-administrativo y la esfera pública de participación política. La economía oficial depende, a su vez, de una forma muy significativa de normas y significados, modos de designación, prácticas cotidianas. Por tanto, para cada una de las distinciones de Habermas, Fraser (al igual que las feministas socialistas) opone variedades de conexión interna entre vida cotidiana y economía política. Esto permite extraer unas consecuencias normativas

distintas de las que se obtienen del esquema de Habermas. En concreto, fortalece la convicción de que hay que incorporar a la arena de la discusión política aspectos que tradicionalmente fueron excluidos del ámbito público y político circunscribiéndolos al privado y doméstico. Y, sobre todo, torna comprensible la omisión de un papel explícito referido a la crianza de niños entre los papeles que vinculan a las esferas de cada orden.

Asimismo, esto ayuda a entender las diferencias entre las concepciones de Habermas y Fraser respecto a los movimientos sociales en el capitalismo. Desde un punto de vista como el fraseriano, las relaciones en el capitalismo del bienestar entre sistema y mundo de la vida no pueden comprenderse del todo si se abordan —como Habermas— en términos del peligro de una reificación o desecación del mundo de la vida. La acción que ejercen los medios burocráticos y monetarios cuando estructuran factores como la salud, el cuidado de ancianos, la educación y las leyes familiares no equivale a una simple inversión de funciones como la socialización y la formación de solidaridad. Según Fraser, Habermas se vería obligado a sostener que esa acción, al igual que la integración al sistema de la crianza de niños, produce patologías, y que las medidas administrativas en esos ámbitos resultan más ambivalentes que las medidas en el ámbito del puesto de trabajo porque en aquéllos no se produce una integración originaria al sistema a través del dinero y el poder. Si bien Fraser reconoce la ambivalencia de las reformas administrativas en estos campos, no cree, a diferencia de Habermas, que ello se deba a la reificación de vínculos inherente a ciertas instituciones. Más bien obedece, precisamente, a que en el fondo se cree que ciertas actividades son per se actividades de reproducción material o de reproducción simbólica. La distinción entre tipos de reforma (una ajustable y otra con desviaciones) no tiene una base categorial. La ambivalencia no viene únicamente de los efectos de desecamiento y reificación de contextos comunicativos o de recursos culturales necesarios para mantener la identidad social e individual. Los ejemplos de la generización de las relaciones entre sistema y mundo de vida muestran que éste siempre ha estado mediado por el sistema (por el dinero y el poder) y que, por tanto, se puede decir que la ambivalencia resulta del carácter patriarcal del sistema de bienestar y del papel de cliente. Como dice Fraser, el vector básico de las sociedades del capitalismo del bienestar no es el que se extiende desde la economía regulada por el Estado (el sistema) al mundo de los valores y las formas de vida. La generización muestra que las normas y significados de género canalizan la influencia de los valores y de las formas de vida en el sistema económico-administrativo (algo que se puede mostrar —recuerda la autora— consultando estadísticas sobre la

actual exacerbación de la segmentación de género de los sistemas de bienestar y de la segmentación fuerza-trabajo en función del sexo en Estados Unidos, Gran Bretaña y Suecia).

¿Qué consecuencias produce este cambio de perspectiva sobre los intercambios que ocurren en las sociedades para desarrollar acciones sociales de colectivos y, concretamente, del colectivo —o colectivos— feminista(s)? Según el esquema de Habermas, el origen de los conflictos del capitalismo del bienestar se localiza en el roce entre el sistema y el mundo de vida, en el proceso de desecación o colonización de las formas de participación en la discusión pública y en el proceso de alienación economía-Estado. Para este autor, tal roce no desemboca en conflictos analizables en términos de luchas de clases, sino en términos de crisis de reproducción simbólica, respuestas a las identidades que induce el sistema. Correlativamente, el carácter emancipatorio de un movimiento se podría medir según el grado en que: (1) anticipa una clase de descolonización del mundo de la vida superando los mecanismos de integración del sistema; (2) sustituye algunos contextos de acción logrados de forma irreflexiva por otros contextos comunicativos; y (3) desarrolle instituciones democráticas nuevas que primen el control del mundo de la vida sobre la economía regulada por el estado. Incluso si se tiene en cuenta que Habermas considera que el feminismo es el único movimiento contemporáneo que conserva los vínculos con los movimientos históricos de liberación (sobre todo, cuando no renuncia a la tercera condición de la emancipación), Fraser sigue arrojando dudas sobre la viabilidad del concepto básico que se utiliza para caracterizar a un movimiento con pretensión emancipatoria.

¿Es adecuado el concepto de descolonización para caracterizar los movimientos sociales y, en especial, el feminismo? La respuesta de Fraser es que ese concepto no ilumina el fondo de problemas a los que venimos aludiendo; de este modo, si se muestra que «la colonización no constituye una explicación adecuada del feminismo contemporáneo (y otro movimientos sociales nuevos), entonces la descolonización no puede constituir una concepción adecuada para una solución emancipatoria»30. El concepto de colonización no es un concepto adecuado por todo lo que hemos dicho: las influencias causales entre los órdenes son multidireccionales y, por tanto, la unilateralidad de la colonización no puede dar cuenta de los saltos de identidad que realizan los movimientos sociales. Para muchos movimientos sociales y, en concreto, para el caso del feminismo, la gestación y desarrollo de un grupo no avanza paralelamente a un proceso de resistencia a la desecación de identidades y valores, a la intrusión del dinero y el

poder en el mundo de la vida (de las mujeres). Recuerda Fraser la experiencia de mujeres (en su mayoría casadas o con hijos) que se incorporaron al mercado de trabajo en la posguerra y que, convirtiéndose en trabajadoras asalariadas y clientas de los sistemas de bienestar social, sufrieron nuevas formas de dominación al tiempo que lograban satisfacer necesidades como la independencia económica y la construcción de una identidad pública y política fuera del ámbito doméstico. Las contradicciones surgidas de las fuerzas cruzadas entre las identidades de criadora de hijos y trabajadora fueron determinantes para la discusión abierta sobre papeles que anteriormente se hallaban recluidos en esferas separadas, sacando así a la luz situaciones irresolubles en el marco establecido de identidades y papeles. Si se quiere —dice Fraser—, puede emplearse el léxico de Habermas y denominar esto «crisis de reproducción simbólica», siempre y cuando no se entienda que tal crisis nace de la desecación de los significados y valores de las mujeres a causa de la intrusión del dinero y el poder en su vida, sino de la emergencia de posibilidades que no pueden ser resueltas en un marco institucionalizado.

Respecto a la insistencia de Habermas en la promoción de contextos de acción comunicativa como otro medio de descolonización, Fraser observa que, si lo importante es la superioridad moral de las interacciones cooperativas e igualitarias sobre las estratégicas, entonces lo mismo debería valer para el trabajo asalariado y la administración política. La cuestión no es sustituir las interacciones del sistema por las del mundo de la vida, sino conseguir que la esfera del intercambio material también esté guiada por interacciones cooperativas e igualitarias. De otra forma, dice Fraser, «se mistifican las cosas para singularizar las instituciones del mundo de la vida»31. En lo que atañe a la idea habermasiana de invertir la dirección de influencia y del control del sistema por mundo de la vida, Fraser subraya que «dado que los significados sociales de género siguen estructurando el sistema estatal y la economía oficial del capitalismo tardío, la cuestión no es si las normas del mundo de la vida serán decisivas, sino por el contrario, qué normas del mundo de la vida lo serán»32. Dicho de otra forma, el carácter emancipatorio de un movimiento social no es la simple voluntad de crear nuevas instituciones democráticas capaces de hacer valer el control del mundo de la vida por encima del control del estado y de la economía. Si se admite que el mundo de la vida no está separado de las estructuras y que los significados sociales producen identidades estructurando el sistema, no se puede dejar en el aire la cualificación de ese deseable control del mundo de la vida. Por eso, la concepción de Habermas de la descolonización no puede entrar en cuestiones como la necesidad de reestructurar las relaciones

entre papeles como los de trabajador asalariado, ciudadano y crianza de niños.

Es cierto que la descripción que éste propone de los conflictos que se producen en el continuo vaivén de límites entre sistema y mundo de la vida permite entender la dinámica social del capitalismo como algo distinto de la lucha de clases y de las liberaciones burguesas. Habermas intenta dar sentido a una actitud distinta de la simple resignación ante el avance de los sistemas, y comprende los movimientos sociales como fuerzas que contribuyen a redibujar continuamente los límites entre sistema y mundo de la vida. Pero a tenor de las consideraciones que hace Fraser sobre el género, no parece suficiente decir que los movimientos sociales son reacciones o contestaciones a la reificación y a las crisis de identidad simbólica producida por la instrumentalización del trabajo profesional, la monetarización de las relaciones de vida o la burocratización de servicios.

Justamente, el concepto de Habermas de mundo de la vida se vuelve inadecuado cuando el concepto de descolonización no basta para reestructurar las relaciones entre las prácticas que han considerado las feministas.

## 1.2.

### *Politización y reprivatización de los discursos sobre necesidades*

Después de analizar las diferencias entre las ideas de Habermas y las de Fraser, quisiera insistir en las explicaciones que esta última propone para el carácter multidireccional de la influencia entre los ámbitos de acción de las sociedades del capitalismo del bienestar. Estas explicaciones se encuentran en una serie de escritos33 que prueban la necesidad de analizar la aparición en el capitalismo tardío de un discurso institucionalizado sobre las necesidades y los derechos sociales: «La peculiar yuxtaposición de un discurso sobre necesidades con discursos sobre derechos e intereses —comenta Fraser— es una de las marcas distintivas de la cultura política del capitalismo tardío». ¿Cómo analiza Fraser el concepto de necesidad?

En primer lugar, no se debería, a su juicio, hablar tanto de necesidades como de «necesidades interpretadas» o «discursos sobre las necesidades». Al desplazar el

énfasis de la discusión hacia los discursos, los modos de hablar, clasificar y designar, Fraser incorpora muchas de las enseñanzas que ha obtenido leyendo a Foucault pero, ante todo, sigue de cerca la teoría de Pierre Bourdieu sobre la economía de los intercambios lingüísticos y el poder simbólico[34].

Según Fraser, este énfasis en los discursos sobre las necesidades tiene la ventaja de que nos permite no dar por supuesto que haya una definición de las necesidades. Fraser aporta numerosos ejemplos para demostrar que una demanda de una necesidad es, a la vez, una demanda de una interpretación o clasificación de esa necesidad (y una designación del agente o grupo demandante), y que por tanto la definición misma de la necesidad (describible en términos de apropiación de bienes materiales) depende directamente de una simultánea apropiación lingüística. La lucha por el poder de designar y nombrar es una parte esencial de las guerras por las necesidades y de las luchas por el bienestar. Obsérvese que el punto esencial de la tesis de Fraser es que toda definición objetiva de una necesidad social debe tener en cuenta las interpretaciones que destruye o transforma. De una forma muy parecida a la de Bourdieu, Fraser muestra que, además de las propiedades materiales de la división de grupos (propiedades que empezarían por diferencias relativas al propio cuerpo, a las formas en que se produce el intercambio del cuerpo con el entorno), estarían las propiedades simbólicas, que no son sino las mismas propiedades materiales cuando se perciben y aprecian en sus relaciones mutuas (lo que Fraser denomina «cadenas o redes de necesidades»). Por supuesto, no dice que la eficacia simbólica no dependa de condiciones materiales, del grado en que la interpretación propuesta de una necesidad sea un indicador de una realidad. El éxito (y la justificación) de una interpretación discursiva depende, obviamente, de afinidades objetivas entre los individuos que se pueden juntar. Pero, al tiempo, el poder de las interpretaciones no es sólo un poder de consagración o de revelación de cosas que ya existen. Un grupo también comienza a existir para quienes forman parte de él y para los otros cuando se distingue bajo un principio de pertenencia cualquiera y cuando se legitima un uso característico de discursos. Por eso, no ha de extrañar que Fraser insista en que el poder político por excelencia consiste en la capacidad de tornar visibles, explícitas, las divisiones, y que poder hacer y deshacer grupos, crear y transformar identidades sociales, es una forma de manipular la estructura material de la sociedad[35].

Para ilustrar esto, Fraser recuerda algunos recursos discursivos característicos de las sociedades del capitalismo del bienestar: (1) los idiomas oficialmente reconocidos en los que un grupo puede expresar sus necesidades. Por ejemplo,

un discurso sobre necesidades básicas, sobre derechos civiles, sobre intereses. Para aplicar estas formas generales de discurso se usan (2) léxicos como el terapeútico, el administrativo, los religiosos, los políticos o los propios discursos feministas. También hay (3) discursos sobre los criterios autorizados para elegir entre distintas demandas en conflicto, para argumentar o justificar la prioridad de una necesidad sobre otras; (4) convenciones narrativas para construir historias colectivas e individuales que definan a identidades sociales, relatos sobre experiencias y tradiciones comunes; y, por último (5) modos de constituir sujetos (modes of subjectification), las formas en que los discursos sitúan en el espacio social a las personas a quienes se dirigen, clasificándolas como tipos específicos de individuos, «como víctimas o activistas potenciales, como individuos o como miembros de un grupo, como normales o como desviados»36.

Al recordar todos estos recursos discursivos, Fraser quiere mostrar que la pregunta que nos deberíamos hacer si queremos entender el capitalismo del estado de bienestar no es «¿Debería el estado buscar la satisfacción de las necesidades, y si fuera así, en qué grado?» Esta es una forma cuantitativa de plantear el problema y, además, puede servir para ocultar la fuerza real que las distribuciones del trabajo lingüístico y del capital simbólico tienen en la distribución de bienes. Esa forma de plantear las cosas también puede ocultar las formas en que el monopolio para imponer una definición legítima de las necesidades (el monopolio para usar un lenguaje sobre ellas y unas descripciones sobre los demandantes) constituye el monopolio para hacer y deshacer a los grupos mismos que pueden tener necesidades comunes. El discurso sobre las necesidades —dice Fraser— aparece como «una parte de las luchas donde los grupos con recursos discursivos (y no-discursivos) desiguales compiten por el establecimiento hegemónico de sus respectivas interpretaciones de necesidades sociales legítimas. Las interpretaciones de necesidades de los grupos dominantes intentarán excluir y/o escoger contrainterpretaciones. Por otro lado, las interpretaciones de necesidades de grupos subordinados u oposicionales tenderán a cambiar, reposicionar, y/o modificar a las dominantes. En ninguno de los dos casos las interpretaciones serán simples «representaciones», sino, más bien, actos e intervenciones»37.

La intención de Fraser, por tanto, es poner de manifiesto la fuerza real que tienen las distribuciones de poder discursivo y la institucionalización de un discurso sobre otros por parte del estado administrativo. Sólo si se estudia la convivencia en nuestras sociedades de discursos rivales sobre las necesidades, se podrá dar cuenta de las diferentes formas en que cada grupo percibe las relaciones entre los

diversos tipos de necesidades.

Fraser aduce muchos ejemplos de los peligros de un discurso neutro sobre necesidades, pero una de las razones que sugiere para cambiar el modo de habla sobre las necesidades es que el sistema del bienestar no se ocupa de las necesidades de las mujeres en los términos de las mujeres. Por el contrario, tiene sus propias formas de interpretar las necesidades de las mujeres y de posicionarlas como sujetos38. Además, las formas abstractas y neutras que caracterizan el habla institucionalizada sobre las necesidades en nuestra sociedad «pone obstáculos a las políticas feministas puesto que en el corazón mismo de tales políticas subyacen problemas sobre cuáles son las necesidades de distintos grupos de mujeres y qué interpretaciones de las necesidades de las mujeres deberían ser las autorizadas. Sólo en términos de un discurso orientado a la política de la interpretación de la necesidad (tanto fuera del movimiento feminista como dentro del movimiento mismo), las mujeres podrán intervenir significativamente en las futuras guerras del bienestar»39.

El argumento de Fraser es muy claro: el vocabulario feminista es diverso y al tiempo está unificado por una insistencia en las necesidades de la mujer, necesidades que son materia de disputa dentro de ese mismo vocabulario (sobre todo a través de la presión de los conflictos y diferencias entre mujeres de distintas clases, etnias y orientaciones sexuales). Por tanto, un planteamiento generalista de las necesidades plantea obstáculos a las propias políticas feministas, y esto puede y debe extrapolarse a otros movimientos sociales y a la comprensión entera de las necesidades en las sociedades del estado de bienestar.

Las luchas del bienestar son luchas de los movimientos sociales contra el estado y las instituciones de la economía liberal respecto a la interpretación de necesidades, luchas entre movimientos sociales contrarios que tienen una interpretación diferente de las necesidades sociales y, también, luchas dentro de los propios grupos o movimientos sociales por legitimar un principio de pertenencia y, por tanto, por legitimar una interpretación de las necesidades de ese grupo. Veamos cómo acontecen estas luchas entre interpretaciones rivales de necesidades.

En primer lugar, podríamos hablar de los discursos sobre las necesidades que emergen gracias a fuerzas de oposición al estado y a las instituciones de la economía oficial, y que crean nuevas identidades (o sea, tal modo de hablar es un momento constitutivo del propio grupo). Cuando un grupo exige la

satisfacción de ciertas necesidades, puede perseguir la politización de necesidades que hasta ese momento se han podido considerar privadas, domésticas o culturales. El ejemplo de Fraser atañe al género: cuando las mujeres acuñaron y emplearon públicamente términos como «sexismo», «acoso sexual», «violación conyugal, de cita o de conocido», «segregación sexual de la fuerza de trabajo», «doble jornada» o «derechos de las mujeres golpeadas», contribuyeron a su propia autoconstitución como grupo por muy heterogéneo que fuera éste. La propia Fraser observa que «Hasta hace unos quince años, el término "wife battering" (maltratar a la mujer) no existía. Cuando se hablaba de ello en público, este fenómeno se denominaba "wife beating" (atizar a la mujer) y a menudo se trataba de modo cómico, como cuando se dice: "¿Has dejado de atizar a tu mujer?" Lingüísticamente, se clasificaba bajo la disciplinización de niños y sirvientes, considerada como un asunto "doméstico", por oposición a "político". Después, las activistas feministas renombraron la práctica con un término extraído del derecho criminal y crearon un nuevo tipo de discurso público»40. A la luz de este cambio, la etiología no procedía de problemas emocionales individuales sino, más bien, de los modos en que esos problemas reflejaban relaciones de dominación. Por tanto, al reinterpretar la experiencia de las palizas se articuló un conjunto de necesidades asociadas, se vinculó el problema del maltrato con la necesidad de refugios temporales, independencia económica, guarderías, vivienda permanente disponible, etc. La politización de la demanda implica sustituir la referencia a una víctima individualizada por una referencia a la víctima como miembro potencial de un colectivo.

Otro vector de las luchas de interpretación es la despolitización o reprivatización de demandas que se manifiesta en los esfuerzos de sectores sociales contra el reconocimiento de una necesidad como un asunto público. Por ejemplo, quien cree que golpear a alguien dentro de casa no es un tema legítimo de discurso político sino un asunto familiar o religioso, o quien cree que el cierre de una fábrica es una prerrogativa inexcusable de la propiedad privada, se opone a la politización de esas mismas demandas por parte de otros movimientos sociales. Los discursos de reprivatización responden normalmente a los discursos de oposición social que se quieren politizar.

Lo importante es que estos discursos reprivatizadores implican reinterpretar las interpretaciones que sus oponentes hacen de necesidades; esto es, las interpretaciones de unos grupos siempre están tácitamente dobladas o dialogizadas. Un grupo tenderá a definir sus valores por oposición a los valores de los otros grupos, sobre todo los reputados como tales grupos. Por eso, las

representaciones que un grupo hace de otro son sistemas de contestación que reproducen, acentuándolas, diferencias. Fraser recuerda, apoyándose en el trabajo de K. Luker sobre aborto y políticas de la maternidad, los grupos que persiguen la no-legalización del aborto contraponiendo «la santidad de la vida» a la «mera conveniencia de las mujeres de carrera». Así, estos discursos «plantean sus exigencias en términos que hacen referencia, aunque sea de forma despectiva, a las interpretaciones feministas sobre necesidades de la reproducción»41. Y también, siguiendo los análisis de Barbara Ehrenreich42, Fraser recuerda las interpretaciones rivales «internamente dobladas», las formas en que los discursos pro-familia de la nueva derecha social norteamericana que se declaraban anti-feministas incorporaban motivos de inspiración feminista relativos a los derechos de la mujer al placer sexual y al apoyo emocional de sus maridos, pero recontextualizados de forma despolitizada. También, las formas como las mujeres «postfeministas» americanas reinsertan motivos feministas en su proyecto de una cristiandad renovada, tal y como lo documenta Judith Stacey 43. En otros casos, un movimiento reprivatizador del estado puede exacerbar más la politización de necesidades al negar el carácter político de algunas necesidades44.

En tercer lugar, además de los vectores de politización y despolitización (o reprivatización), nos encontramos con otros dos ejes de conflicto: una vez que un discurso se ha politizado o está adquiriendo esa propiedad, surgirán conflictos respecto al contenido de las necesidades. Ya hemos aludido a los conflictos que, según Fraser, aparecen dentro de los propios movimientos de oposición (como los que acontecieron desde los años 80 en los movimientos feministas ante las interpretaciones de las necesidades de mujeres negras, lesbianas y trabajadoras). También podríamos aludir a otros conflictos que surgen entre (A) movimientos de oposición e intereses económicos que tratan de influir en las políticas y (B) entre movimientos de oposición y participación del estado o de la administración pública.

Un ejemplo que propone Fraser para ilustrar lo primero es el de la demanda social de guarderías en Estados Unidos. Fraser contrapone cuatro interpretaciones, divergentes entre sí, del papel de las guarderías: (i) las guarderías son un medio para satisfacer las necesidades de los niños pobres para su enriquecimiento y/o supervisión moral; (ii) son un medio para satisfacer las necesidades de los contribuyentes de la clase media para sacar a los beneficiarios de programas de ayuda a familias con hijos a su cargo de las redes del sistema de seguridad social; (iii) son un medio para aumentar la productividad y

competitividad de las empresas; (iv) son una parte de un paquete de medios tendentes a redistribuir ingresos y recursos económicos a las mujeres.

Estas cuatro interpretaciones no representan las mismas actitudes hacia la financiación, asentamiento institucional, control, diseño de servicios y libertad de elección. Esto representa una lucha por configurar una interpretación dominante de una necesidad que luego podría abrirse paso a través de una estrategía política formal. Es evidente que no sólo grupos feministas sino también intereses de negocios, uniones comerciales, abogados de derechos de los niños y educadores son quienes compiten en esta lucha y le otorgan un inmenso poder.

Veamos ahora ejemplos del caso (B), o sea, ejemplos de los choques entre movimientos de constitución y politización, candidatos a la subvención y participación del estado, y los expertos y agentes del estado. Los discursos de expertos sirven para conectar las necesidades de grupos de oposición con el estado, o al menos para traducirlos como potenciales objetos de intervención. Estos discursos están estrechamente vinculados con las instituciones de producción y uso del conocimiento y con procedimientos para traducir necesidades politizadas a necesidades administrables. Hay aquí ecos de la influencia de Foucault. Fraser cree que en Vigilar y castigar Foucault ofrece una explicación muy útil de algunos elementos de los aparatos de producción del conocimiento que contribuyen a las reinterpretaciones administrativas de las necesidades politizadas. Pero a ella le interesa no descuidar los márgenes de politización que se dan a pequeña escala. Los discursos de las políticas de gobierno no emanan unidireccionalmente sólo de instituciones especializadas, gubernamentales o cuasi gubernamentales. Fraser cree que, aun dentro de un campo de intervención que quiera trastocar la interpretación de las necesidades de los demandantes, pueden quedar formas de redefinir, trastocar o reutilizar la interpretación gubernamental de la necesidad45.

Para Fraser, las instituciones de producción del conocimiento incluyen discursos de ciencia social cualitativos, así como los cuantitativos generados en las academias, centros de investigación, universidades, discursos legales generados en el ámbito jurídico, periódicos, asociaciones profesionales, discursos terapéuticos, servicios médicos y sociales, privados y públicos. Lo importante es que en todos los casos se usan procedimientos para traducir necesidades politizadas en necesidades administrables. La necesidad politizada se redefine como el correlato de una satisfacción administrable burocráticamente, un

servicio social y, sobre todo, se la especifica en términos de un estado de cosas general que podría en principio acontecer a cualquiera, se extiende por así decir el sujeto posible receptor (desempleo, incapacidad, muerte o abandono del cónyuge). En definitiva, se descontextualiza y se generaliza, aunque la generalización tiene premisas que no son generalizables, y que dependen de situaciones específicas en el campo social. Se hace abstracción de la especificidad de los contextos en que surgió la demanda —o demandas—, o se desprecian distinciones de clase, raza y género para diseñar un tipo general de sujeto. El resultado de todo esto es que las personas originariamente demandantes como grupo de presión pueden redefinirse como individuos o casos individuales de una legalidad en curso o ampliable, más que en términos de miembros de grupos políticos. Aquí, por tanto, se produce otro movimiento de despolitización: se redefine al agente como individuo que persigue la máxima utilidad y bienestar o se reforman, estigmatizan o califican como «desviados» ciertos movimientos originariamente políticos.

El caso de las mujeres golpeadas al que se aludió arriba es muy representativo como caso donde una interpretación de la necesidad choca con su institucionalización como servicio público. Una vez que en Estados Unidos las feministas consiguieron establecer el vocabulario en el que la paliza doméstica se convertía en un problema político, varias administraciones municipales crearon albergues que recibieron financiación del gobierno regional. Esta victoria trajo consigo, no obstante, costos importantes para la politización feminista del problema. La politización de un problema como las palizas no se desconectaba, en su origen, de una red entera de interpretaciones de otras necesidades de las mujeres golpeadas que atravesaba varias esferas del espacio social convencionalmente separadas. En esa red, la violencia se conectaba con una refracción de relaciones de dominación económica. Las mujeres sostuvieron que para liberarse de las palizas necesitaban no sólo un refugio provisional sino también empleos, salarios familiares, guarderías, vivienda permanente disponible y medios de difusión de opinión. Sin embargo, la institucionalización de la necesidad de no ser golpeada implicaba la reprivatización de las demandas de esas mujeres como víctimas individualizables, y no como activistas feministas potenciales. La institucionalización obligó a regular las asociaciones y a profesionalizarlas. Apareció la división entre profesional y clienta, y esa división suplantó al continuum más fluido de relaciones que había caracterizado a los primeros albergues en los que las coordinadoras habían sido mujeres golpeadas antes que coordinadoras. El juego de lenguaje de la terapia suplantó al de la concienciación, y el lenguaje científico neutro de «abuso con la cónyuge»

suplantó al término político de «violencia masculina contra las mujeres». A su vez, las necesidades de las mujeres golpeadas se reinterpretaron: las anteriores demandas de largo alcance a través de los prerrequisitos sociales y económicos de independencia han dado paso a una predilección por el problema de la baja estima de mujeres individuales. Transformar a una mujer golpeada, redesignarla, desde activista política potencial a clienta o beneficiaria de un programa, es una forma de negociar o, peor, de imponer la interpretación de una necesidad.

Sin embargo, Fraser no insiste sólo en el caso en que la interpretación de las necesidades se desvía a través de la objetivación administrativa de la demanda. Hay casos donde se produce una repolitización de un servicio administrativo, casos donde vamos desde la resistencia del cliente hasta la política. La historia de las mujeres golpeadas también nos ilustra este punto. Como cuenta Fraser, la resistencia que ofrecieron muchas mujeres golpeadas a través de su acción en los programas de protección de niños es un caso de repolitización tácita. Hubo casos donde mujeres golpeadas entablaron demandas alegando abuso a los hijos, presentando antecedentes del caso apelando a una necesidad interpretada que se recogía como legítima y que caía dentro de la jurisdicción del programa. De esta forma, se redefinían los antecedentes del caso en una necesidad que no era reconocida de ese modo. Es decir, conseguían la intervención bajo el nombre «abuso a los hijos» y así aliviaban las palizas, con lo que «ampliaron informalmente la jurisdicción del programa para hacerla incluir, indirectamente, una necesidad hasta entonces excluida. Citando la definición oficial del estado social, desplazaron simultáneamente esa definición y la pusieron de acuerdo con sus propias interpretaciones»46.

Éste es un ejemplo que usa Fraser para mostrar los vectores característicos de la acción social en las sociedades del capitalismo del bienestar. Desde este punto de vista, queda aún más clara la afirmación de Fraser de que «lo social no es exactamente equivalente a la esfera pública tradicional del discurso político tal y como lo define Habermas, ni tampoco es coextensivo con el Estado»47. Más bien, observa, es un aspecto del discurso sobre necesidades; más específicamente, sobre aquellas necesidades que rompen las esferas de lo doméstico o de la economía oficial que las contienen como asuntos privados. Lo social, pues, es una faceta de las luchas de las interpretaciones de una necesidad que se ha puesto en cuestión, de una necesidad que ha llegado a exceder el aparente, pero irreal, carácter autorregulado de las instituciones de las sociedades del capitalismo del bienestar. Lo social, por tanto, cruza las esferas tradicionales como teatro y arena de conflictos interpretativos48.

Al insistir en la dinámica continua de politización (a través de movimientos sociales de contestación, pero también a través de colectivos de clientes que la propia acción de la administración genera) y despolitización (a través de otros movimientos sociales y de la acción de la administración del estado y de la economía oficial), Fraser quiere enfatizar el hecho de que los problemas sobre necesidades básicas no se pueden separar de los problemas políticos. La dimensión política de las necesidades es un problema crucial porque —como dice ella— la definición de los límites entre lo político y lo no-político es uno de los principales problemas políticos, si no el problema político por excelencia49.

Fraser ha sido muy clara al sugerir consecuencias normativas de sus análisis: como las feministas socialistas, insiste en lo imprescindible de una orientación de la transformación social hacia las necesidades. Pero no considera que el discurso sobre la necesidad haya de entenderse como una alternativa al discurso sobre derechos políticos. Primero, porque la experiencia ha mostrado que la derecha conservadora prefiere distribuir ayuda hablando de necesidades, en lugar de hablar de derechos; así evita discusiones sobre la posesión de derechos que tengan implicaciones igualitarias. Además, la experiencia también nos muestra que cuando las demandas de necesidades se divorcian de demandas de derechos, el estado administrativo se vuelve paternalista. Puede que el discurso moderno sobre derechos haya adquirido históricamente propiedades contrarias a la transformación social por encerrar supuestos individualistas, liberales y patriarcales, y por ser demasiado formal, pero esto no quiere decir —concluye Fraser— que el discurso de derechos contenga inherentemente esas propiedades. Se puede, y según muestra la experiencia, se debería, tratar las demandas de necesidades como bases para nuevos derechos sociales, traducir un discurso al otro.

Ahora bien, el problema, como ha reconocido Fraser, es separar las posibilidades emancipatorias de los discursos sobre necesidades de sus posibilidades represivas. Como hemos visto en los ejemplos anteriores, el discurso sobre las necesidades es multivalente y discutible, no es per se ni emancipatorio ni represivo. El problema, por tanto, es: ¿cómo es posible distinguir interpretaciones mejores de las necesidades, de interpretaciones peores?; ¿cómo se justifican o legitiman unas interpretaciones sobre otras? La respuesta de Fraser a esta pregunta es discutible. Según ella, sólo podemos recurrir a dos tipos de consideraciones para justificar las demandas de necesidades. El primer tipo hace referencia a los procedimientos mediante los cuales se generan diversas interpretaciones concurrentes de necesidades. Por ejemplo, ¿cuán exclusivos o

inclusivos son los diferentes discursos sobre necesidades?, o ¿cuán jerárquicas o igualitarias son las interpretaciones de las necesidades? En general —argumenta Fraser—, las consideraciones procedimentales dictan que, si todas las demás cosas son iguales, las mejores interpretaciones de las necesidades son aquellas que se alcanzan por medio de procedimientos comunicativos que más se acercan a los ideales de la democracia, igualdad y equidad»50. Las consideraciones del segundo tipo son consecuencionalistas, es decir, aluden a la comparación de las consecuencias distributivas alternativas de interpretaciones rivales de las necesidades. Por ejemplo, ¿acarrea desventajas para un grupo la aceptación de una interpretación? ¿Desafía y consolida una interpretación a los modos establecidos de dominación y desigualdad? En general —dice—, las consideraciones consecuencionalistas dictan que, si todas las demás cosas son iguales, las mejores interpretaciones de la necesidad son aquéllas que sitúan en desventaja a algunos grupos frente a otros51.

Como se entenderá, estos dos tipos de consideraciones intentan recoger nuestras intuiciones sobre el equilibrio ideal entre ideales democráticos e ideales de igualdad. Pero este modo de plantear las cosas no zanja, sino que abre, un conflictivo frente de discusión. La razón es sencilla. Si Fraser alude a consideraciones del primer tipo, ha de explicar cómo reconocemos una aproximación mayor o menor a tales ideales. Al hacer hincapié en los procesos comunicativos como medio de decisión de interpretaciones, se vería obligada a moverse en un círculo y contestar a la pregunta: «¿cómo reconocemos procesos comunicativos y procesos no-comunicativos?» Ella misma ha explicado que la alusión a los procesos comunicativos no tiene el mismo significado que para Habermas; entonces, queda por explicar qué significa para ella un proceso comunicativo. Parece que para Fraser (como para muchos pragmatistas) no equivale a procesos de comunicación comunes a todas las personas y válidos para todos los contextos, sino procesos ligados a las intuiciones sobre las libertades políticas en las democracias modernas; en concreto, procesos dependientes del acceso y control de los medios de interpretación y comunicación52.

Libre comunicación, por tanto, no querría decir más que aquella comunicación que se logra cuando se tienen instituciones políticas democráticas y condiciones para que éstas funcionen. Creo, sin embargo, que si ésta es la contestación de Fraser, sigue siendo una contestación que nos devuelve al problema original. Lo único que vendría a decir es que una interpretación de una necesidad está más autorizada cuando no excluye ni jerarquiza interpretaciones de necesidades a

través del control de instituciones comunicativas e interpretativas. Pero la percepción que tenga cada grupo social —el grado en que controla, o debería controlar, o el grado en que se le excluye— de esos medios, ¿no depende precisamente de su interpretación de sus necesidades? ¿No son, pues, las consideraciones procedimentales mismas relativas a las interpretaciones de necesidades? ¿Cómo pueden, entonces, servir para evaluar las interpretaciones? Además, no ganamos compensando este tipo de consideraciones con las otras que aborda Fraser. El segundo tipo de consideraciones no se refiere a los procedimientos sino a las consecuencias. Pero, ¿no depende la medida de las ventajas o desventajas de una interpretación de necesidades de la propia interpretación de la necesidad que tenga cada grupo?; ¿cómo pueden, entonces, servir las consideraciones sobre igualdad distributiva para justificar interpretaciones, si la medida de esa igualdad será diferente para cada agente social, si en definitiva es esto lo que está en juego cuando se persigue una lucha por una interpretación justificable de una necesidad? Creo que tanto el propio concepto de «discurso sobre necesidad» como la explicación que sugiere Fraser de las luchas entre discursos rivales de las necesidades, nos impelen a decir que las consideraciones procedimentales y consecuencionalistas para justificar interpretaciones no son meramente formales, con un contenido definido, y que, por tanto, los criterios para legitimar interpretaciones de necesidades son parte de las propias luchas entre las interpretaciones de necesidades.

Fraser deja pendiente este problema al final de su Unruly Practices, y para ahondar en él hay que leer detenidamente su libro Power, Discourse, Gender: Studies in Late-Capitalism Political Philosophy y su ensayo «Towards a Discourse Ethic of Solidarity»53, donde expone su particular noción de ética comunicativa (distinta a la de Habermas) y de «medios socioculturales de interpretación y comunicación».

## **2.**

## IDENTIDAD Y DIFERENCIA. FEMINISMO, PARTICULARISMO Y UNIVERSALISMO

En esta segunda parte explicaré la actitud de Fraser ante el debate sobre la

identidad del movimiento feminista y sobre la dialéctica entre particularismo y universalismo. En general, la posición de Fraser ha sido malentendida tanto por las feministas próximas a la estrategia de la deconstrucción como por las feministas más próximas a la teoría crítica, como Seyla Benhabib. Su declarada simpatía hacia el neo-pragmatismo de Richard Rorty frente a las grandes teorías filosóficas no debe llamar a engaños. Fraser, hay que recordarlo, ha defendido, por así decirlo, la prioridad de las intuiciones respecto a libertades políticas sobre la filosofía, las teorías de la racionalidad y de la naturaleza, pero también ha escrito una de las pocas críticas interesantes que, en los últimos años, se ha hecho de la comprensión rortyana de lo privado y lo público. Además, Fraser ha criticado a Rorty absteniéndose de aproximaciones abstractas, sin ponerse del lado de la filosofía trascendental y, sobre todo, reivindicando otro pragmatismo: uno que desconfíe de las aspiraciones de las grandes teorías filosóficas pero que no comparta con Rorty la misma concepción de la política y de la relación entre la esfera pública y privada en las sociedades liberales[54].

Fraser nunca ha negado que la lucha de las mujeres no pueda comprenderse en términos de una concepción universalista de justicia distributiva. El problema es que los feminismos que afirman eso suelen criticar aquellas tendencias dentro del feminismo que recurren al particularismo y se retiran de la lucha política para abrigarse en comunidades alternativas. Fraser insiste en que el separatismo cultural es inadecuado, pero no tanto por razones filosóficas como prácticas: no es una estrategia política adecuada a largo plazo. Eso no significa que en muchos casos no haya sido una necesidad a corto plazo para la supervivencia física, psicológica y moral de las mujeres. Una comunidad particular —dice ella— puede ser la fuente de numerosas reinterpretaciones de la experiencia de las mujeres, pudiendo resultar políticamente fructíferas como formas de contestación[55].

Según el punto de vista que Fraser ha defendido en «Social Criticism without Philosophy: Encounter between Feminism and Posmodernism»[56] y en las respuestas a Seyla Benhabib y Judith Butler en Praxis International[57], un feminismo pragmatista promovería una posición distinta a: (1) la constitución de un sujeto feminista a través de metarrelatos filosóficos o de una epistemología feminista; (2) la liquidación posmoderna de la teoría y de la historia. Al respecto, observa que «…no es necesario que las feministas elijamos entre la teoría crítica y el post-estructuralismo; es posible reconstruir cada uno de esos enfoques para reconciliarlo con el otro»[58].

Fraser se opone, como Seyla Benhabib, a las interpretaciones de la muerte de la historia «que imposibiliten las 'grandes' historias de la dominación masculina», pero a diferencia de esta última, distingue entre metarrelatos (como los filosóficos, los asociados con una definición del sujeto de la historia, y algunos metarrelatos feministas) y los relatos empíricos a gran escala que son falibilistas y no-fundamentalistas. Según ella, esta distinción permitiría a las feministas «rechazar un metarrelato y seguir afirmando, sin embargo, una historiografía que descubra los grandes patrones de relaciones de género a lo largo de amplios períodos de tiempo, ayudando así a adquirir una de las herramientas intelectuales que necesitamos para comprender un fenómeno tan amplio y complejo como el dominio masculino»59. Dicho de otra forma, se permitiría usar grandes relatos históricos siempre que se preservase la producción continua de genealogías de prácticas que eviten la solidificación de éstos.

A su vez, al no negar por principio la posibilidad de grandes relatos innovadores que no sean mera reproducción de la lógica masculina o androcéntrica, «evita que los discursos locales sean simples demostraciones de la diferencia»60. Esta actitud —dice Fraser— sería una actitud feminista «posmoderna», si quiere denominarse así, pero también pragmática y falibilista, «que mantendría la fuerza emancipatoria y la crítica social precisamente al renunciar a los fundamentos filosóficos»61. Por eso, Fraser no considera, como sí Benhabib, que exista una bifurcación entre el ataque pragmatista a la filosofía y la falta de grandes teorías sobre el género humano y el compromiso político: «las múltiples formas de historiografía comprometida que en este momento practican hasta las colegialas feministas sin recurrir a metarrelato alguno (historias locales de tradiciones que ocultan acciones o resistencias feministas perdidas, que restauran la historicidad de prácticas asignadas a la mujer y que revalorizan formas derogadas de cultura de la mujer) se legitiman sin el recurso a una filosofía de la historia y al tiempo desnaturalizan categorías como "producción" y "reproducción" y las divisiones de género ocultas en 'clase', 'Estado'. Estas historiografías están guiadas por un interés en la liberación de la mujer y tienen aspectos emancipadores, incluso su negativa a fundamentarse apelando a un metarrelato fundamentador está motivada por un interés en la emancipación: el interés por liberarse del progresismo asociado a las tesis sobre el sujeto y el telos de la historia»62.

Por tanto, la muerte de grandes relatos sobre el sujeto de la historia (y también sobre el sujeto de la historia feminista) no significa para Fraser lo mismo que para el feminismo de la diferencia. Para Frazer, tal muerte significa: (1) que se

puede hacer una teoría defendible y un discurso feminista políticamente activo sobre la base de teorías empíricas de distinto alcance. También significa, como reza el final de la última cita (2) que una ausencia de metafísica filosófica y de grandes relatos basados en una filosofía de la historia, no dañaría (quizá beneficiaría) el desarrollo de instituciones democráticas más libres y solidarias. Estos son los dos puntos de fricción entre Fraser y Benhabib, y ambos son muy discutibles; sobre todo el segundo, porque viene a decirnos que aunque la retórica de la vida pública en las democracias y en movimientos de emancipación como el feminista sea predominantemente filosófica o metafísica, esto no significa que sea esencial para el desarrollo de instituciones libres e igualitarias.

Sobre esto hay varios aspectos que comentar. Primero, habría que decir que la tesis de Fraser no puede basarse en la simple crítica a los espejismos del universalismo formal, porque ese tipo de universalismo también lo ha criticado Benhabib, especialmente en Critique, Norm and Utopia63. No creo que Fraser tuviera nada que objetar a la idea de Benhabib de que la argumentación que conduce a la formulación de conclusiones a través de la regla de universalidad o bien es circular (porque la regla se presupone en las premisas) o implica asunciones normativas que no serían tanto reglas de argumentación como contenidos de la propia argumentación normativa. Benhabib ha proyectado dudas justificadas sobre las interpretaciones universalistas —como las de Rawls y Habermas— de la racionalidad, la justicia y la libertad, insistiendo en que presuponen la validez normativa de la racionalidad y la veracidad comunicativa, no son su resultado. Para ella, la situación ideal de habla (de simetría) es una construcción circular que presupone aquellas normas cuya validez se supone habría de establecer, una normatividad que se pre-interpreta a la luz de asunciones normativas materiales concretas, y el modelo discursivo de democracia es un puro legalismo si se queda en el mero compromiso de intereses y menoscaba la transformación real de intereses, o sea, si se presenta como un mero refinamiento de la fórmula del universalismo de la ética neokantiana. En este aspecto, Fraser debería dar la razón a Benhabib.

Las diferencias entre ambas autoras tampoco pueden proceder de la insistencia en que la justificación de las normas sociales no es sólo una cuestión de encontrar métodos o reglas seguras para su obtención. Benhabib también estaría de acuerdo en que cualquier método social ha de incluir —en el fondo, siempre presupone— consideraciones prácticas sobre el bien común, asunciones que no son resultado de un método sino condición para que ese método tenga

significado y consecuencias. Benhabib ha tenido en cuenta la insistencia en la imposibilidad de separar consideraciones sobre derechos formales y consideraciones sobre consecuencias prácticas específicas y se lo ha reprochado a Habermas tanto como pudiera hacerlo Fraser.

Por tanto, la diferencia entre Fraser y Benhabib es fruto de la distinción entre crítica filosófica y lo que Fraser llama teoría social situada, así como de sus ideas sobre la constitución de la identidad de grupos como el feminista. Según Benhabib, sin filosofía no podemos ser suficientemente críticos. Según Fraser, aseguramos el caudal crítico si renunciamos a unificar los actos críticos bajo una teoría filosófica común. Benhabib apoya su afirmación en la convicción de que, para sostener la teoría de Fraser, habría que admitir que las tradiciones y las prácticas de las mujeres (y de otros colectivos) definen suficientemente el significado de sus discursos. Pero Fraser nunca ha querido decir tal cosa. No se le puede atribuir lo que Benhabib denomina «monismo hermenéutico del significado», o sea, la tesis de que los relatos y discursos locales y contextualizados son unívocos e incontrovertidos y que quedándonos en ellos tenemos todo lo que se necesita para crear transformaciones en las normas, sin proyectar ideales contrafácticos. Si en algo ha insistido Fraser es en el hecho de que la relativa identidad de las prácticas sólo se manifiesta cuando éstas interactúan entre sí. Los conflictos entre prácticas pueden —como dice Benhabib — obligar a introducir una ordenación de las prioridades normativas de cada una de ellas y una exposición de los principios en nombre de los que se habla, pero esa ordenación —diría Fraser— no es independiente de, ni trasciende, su condición contextual e histórica. Además, en lo que atañe al feminismo, Fraser insiste en que una práctica no nos exime de crear relatos empíricos de gran alcance, tan grandes como nos haga falta. Benhabib diría que estos relatos nunca serán suficientes para obtener criterios de validez transcultural, pero, de nuevo, podría argumentarse que la comprensión y aplicación de esos criterios necesita de su integración en prácticas en transformación. No hay ninguna contradicción entre el rechazo de fundamentos generales para legitimar prácticas y el compromiso de buscar prácticas mejores, más justas e igualitarias.

En suma, Fraser cree que las teorías sociales e históricas empíricas que se desarrollan muy pegadas a movimientos sociales pueden reunir las características de una crítica falibilista, es decir, pueden tener características como la revisión, la transformación y la interconexión con otras prácticas. Como ella misma explica, «la autoclarificación de la crítica social no necesita adoptar la forma de una reflexión conceptual general, aislada de la investigación

histórica, legal, cultural y sociológica… sin exclusión de reclamaciones de normas generales siempre que éstas se consideren también situadas»64.

Desde este punto de vista, no se quiere abolir una normatividad ni, como dice Benhabib, se renuncia a una ordenación de preferencias y normas que incluya un horizonte de utopía. Como dice Fraser, «las feministas necesitamos tanto la deconstrucción como la reconstrucción, la desestabilización del sentido y la proyección de una esperanza utópica»65. Incluso se podría decir que Fraser da la vuelta al argumento que usa Benhabib para mostrar la necesidad de una teoría más allá de la historiografía feminista empírica. Según Benhabib, hay momentos en los que la impermeabilidad de las tradiciones es tal que la conversación simplemente está apagada o simplemente impide por la fuerza que la opinión diferente pueda expresarse. Según Benhabib, el crítico se ha de parecer más al exiliado, no a quien nunca quiere abandonar su casa o a quien nunca pone en cuestión sus lazos de contigüidad, sus filiaciones locales (Benhabib llega a identificar la atención que presta Fraser a las prácticas críticas que generan las tradiciones con «una nostalgia del hogar»). Pero a esto se podría contestar con lo mismo: Fraser no concibe las tradiciones y prácticas como esferas culturales ya dadas. Las concibe como movimientos de acción en los que continuamente se han estado negociando las propiedades de pertenencia, en los que los discursos han tenido que luchar para mantener su definición de las necesidades o para transformar la interpretación hegemónica, para preservar los modos de interpretarse como sujetos o para cambiar la identidad social. Incluso un exiliado crítico solitario no necesita —dice Fraser— abrazar solamente metarrelatos, porque tácitamente se lleva consigo asunciones de una comunidad cultural compleja. Un exiliado es un crítico contextualizado66.

No hay que asociar —dice Fraser— el énfasis en las tradiciones y prácticas con una nostalgia por la comunidad como un hogar o refugio. Las aspiraciones emancipatorias realmente no se obstaculizan dando prioridad a la proliferación de historiografías feministas diferentes, y no tanto a grandes teorías, a teorías de altos vuelos muy generales y unitarias que diseñen grandes conceptos de identidad de género. Fraser admitiría incluso la idea de Benhabib de que «las formas actuales de constitución de género contengan rasgos utópicos de un modo futuro de otredad». Pero ella circunscribe más la realización de esas formas de otredad y la creación de diferencias al desarrollo de políticas feministas y al cambio de las instituciones. Esa aspiración utópica, que según ella, liga al feminismo con los movimientos sociales tradicionales de emancipación, no está reñida con el énfasis en la construcción y deconstrucción

de la identidad del movimiento feminista. «Las feministas han configurado discursos que incorporan una demanda para hablar a 'las mujeres'. De hecho, esta cuestión de 'hablar a las mujeres' es en la actualidad un punto candente dentro del movimiento feminista»67. «El movimiento feminista —dice también parafraseando a Butler— no puede dejar de hablar en nombre de la 'mujer'; por otro lado la categoría 'mujer' que se construye mediante ese discurso no puede ser totalizada o englobada en una categoría de identidad»68.

Por otro lado, este énfasis pragmatista en la proliferación de la diferencia no supone ninguna concesión a ese feminismo posmoderno que identifica directamente la lógica de la identidad con lo masculino. Fraser podría quizá admitir que el posmodernismo es un muñeco de paja creado por las paranoias fundamentalistas como su contraimagen, pero se distancia considerablemente de la conexión entre política y huida de la identidad de género que proyectan las feministas posmodernas: «Hacer de la mujer lo indefinible, es definirla. ¿Por qué lo indefinible no podría ser lo negro, o lo chicano, o la trabajadora o la homosexualidad? No hay ninguna relación privilegiada entre la apelación a las 'mujeres' y el problema político de cómo construir culturas de la solidaridad que no sean homogeneizadoras y represivas»69. El tema importante asociado con la preservación de un espacio de diferencias, el tema político disimulado por las posmodernas, es el de los «conflictos reales de intereses entre las mujeres de distintas clases, etnias, nacionalidades y orientaciones sexuales; conflictos que no pueden ser armonizados, ni siquiera conciliados diplomáticamente, dentro de los movimientos feministas»70.

He ahí la forma como Fraser asume la crítica a la identidad del género mujer: puede haber una experiencia común a las mujeres que desemboque en conclusiones generalizables sobre la base del género, y esto no implica que se borren las diferencias reales que Fraser identifica con diferencias raciales, de conducta sexual o de clase social: «La práctica política feminista en los 80 ha generado un nuevo conjunto de presiones que ha actuado contra ciertos metarrelatos. En los últimos años, las mujeres de clase baja trabajadora, las mujeres de color y las lesbianas han conseguido por fin que sus objeciones a las teorías feministas, que no logran enfocar sus vidas ni llegar a sus problemas, sean ampliamente escuchadas. Han hecho ver los primeros cuasimetarrelatos, con sus asunciones de la universal dependencia de la mujer y su confinamiento a la esfera doméstica, como falsas extrapolaciones de la experiencia de la mujer blanca, heterosexual, de clase media que dominó los inicios de la segunda ola… Así, al alterarse la conciencia de clase, sexual, racial y étnica del movimiento,

también lo ha hecho la concepción prioritaria de la teoría. Esto ha dejado claro que los cuasi-metarrelatos estorban, en vez de promover, la fraternidad entre las mujeres, puesto que eluden las diferencias entre ellas y entre las formas de sexismo al que distintas mujeres están sujetas de modo diferente»71.

Así reescribe las críticas posmodernas a la identidad de la categoría «mujer»: admite que tal categoría se construye y deconstruye continuamente, pero no en el sentido que confieren a esta dialéctica las feministas posmodernas. La interpretación de Fraser es más pragmática: las afirmaciones generales sobre la mujer son inevitables, pero siempre están sujetas a revisión, y los supuestos de esas afirmaciones deben insertarse en relatos que expresen su especificidad histórica. Lo importante de todo esto es que Fraser considere su propia interpretación del posmodernismo y de las aventuras de la diferencia como una posición teóricamente sostenible pero, en definitiva, poco relevante en relación con el problema político crucial que se plantea cuando nos preguntamos: «¿se pueden diseñar instituciones sociales que armonicen esos conflictos entre mujeres diferentes?; ¿podemos diseñarlas de una forma suficientemente obligatoria como para convencer a otras mujeres —y hombres— para que reinterpreten sus intereses?»72.

# 3

# DEL ECOFEMINISMO CLÁSICO AL DECONSTRUCTIVO: PRINCIPALES CORRIENTES DE UN PENSAMIENTO POCO CONOCIDO

*Alicia H. Puleo*

Hay un feminismo liberal, un feminismo socialista, uno posmoderno, otro habermasiano… la lista es larga. ¿Por qué no un feminismo ecologista?

Como ya apuntaba en el capítulo dedicado al feminismo radical, algunos grupos de este último se encaminaron hacia una forma de feminismo sensible a las crecientes preocupaciones ecológicas propias de las sociedades más desarrolladas del mundo. Ese primer ecofeminismo, llamado hoy ecofeminismo clásico, no es el único existente. Así como el feminismo presenta actualmente distintas corrientes, también el ecofeminismo es plural. Existen diversas tendencias que polemizan entre ellas. Dada la novedad de sus planteamientos y por ser una de las formas más recientes del feminismo, el ecofeminismo suele ser mal conocido y, a menudo, rechazado injustamente en bloque bajo el calificativo de «esencialista». En las líneas que siguen, comenzaré mostrando los temas que han propiciado el contacto entre feminismo y ecología; a continuación distinguiré esquemáticamente las corrientes principales, plantearé lo que considero sus problemas y terminaré señalando los aspectos más prometedores de un feminismo con conciencia ecológica que se halla actualmente en proceso de formación.

## 1.

## LOS MOTIVOS DEL ENCUENTRO ENTRE FEMINISMO Y ECOLOGÍA

Hacia finales de los años 70 del siglo XX, cuando surgió el ecofeminismo, no eran tan evidentes los signos de insostenibilidad de la civilización del petróleo como en la actualidad. Entonces, aún no se había manifestado el cambio climático de manera tan clara como en el agobiante verano europeo de 2003 o en las inundaciones del 2002; tampoco los incendios asociados a las largas sequías de los primeros años del nuevo milenio habían arrasado los bosques de Australia, Estados Unidos y la cuenca mediterránea, ni se conocía la devastación de la Naturaleza producida por el industrialismo de los regímenes comunistas porque el telón de acero todavía los ocultaba. Hoy, no sólo «lo personal es político», sino que hasta el parte meteorológico lo es. A los medios de

comunicación les resulta más problemático ignorar la conexión entre las diversas catástrofes «naturales», por más que se esfuercen en presentar los trastornos climáticos como «normales», «propios de la estación» o retornos de «ciclos» que ya se han dado en tal o cual pasado lejano. El verdadero mensaje está en lo silenciado: podéis seguir confiando en nosotros, los expertos, esto nada tiene que ver con las emisiones de dióxido de carbono que intenta vanamente disminuir el protocolo de Kioto, rechazado por EEUU1 e incumplido por algunos países firmantes, entre los que se encuentra España.

Las primeras ecofeministas comenzaron justamente por desconfiar de los «expertos» y efectuar una lectura política de la tecnociencia. Sintieron que vivían en lo que más tarde Ulrich Beck llamó «la sociedad del riesgo», en un medio ambiente crecientemente contaminado y cancerígeno. Comprendieron que, si bien en las sociedades desarrolladas se habían solucionado antiguos problemas de escasez y vencido viejas enfermedades, estaba en marcha un complejo científico, económico, industrial y militar que implicaba nuevos peligros para la humanidad y para el resto de los seres vivos. Los sucesos posteriores lo confirmaron. A la vista de la angustia y los infinitos trabajos en la vida cotidiana de las mujeres de la zona contaminada de Chernobil después de la catástrofe de la central nuclear, la ecofeminista alemana María Mies comenta: «Es peligroso confiar en quienes se denominan a sí mismos responsables. Chernobil ha demostrado sin lugar a dudas que la principal preocupación de los responsables es seguir en el poder. La manipulación arbitraria de los límites permisibles de contaminación que llevan a cabo los políticos es una prueba fehaciente de que la ciencia está supeditada al oportunismo político»2.

La preocupación por la salud amenazada, la militancia pacifista, el temor a un conflicto nuclear de escala mundial y la aparición del movimiento de liberación animal fueron los catalizadores del ecofeminismo en los países desarrollados. Petra Kelly, pacifista y cofundadora de Los Verdes alemanes, denunció la relación entre superconsumo del Norte y endeudamiento y devastación ecológica del Sur y sostuvo la «relación clara y profunda entre militarismo, degradación ambiental y sexismo»3. De esta forma, el acercamiento de dos pensamientos críticos —feminismo y ecologismo— ofrecerá la oportunidad de enfrentarse no sólo a la dominación de las mujeres en la sociedad patriarcal, sino también a una ideología y una estructura de dominación de la Naturaleza ligada al paradigma patriarcal del varón amo y guerrero. Desde el ecofeminismo se han realizado sugerentes estudios sobre la relación entre militarismo y construcción de la virilidad, mostrando las claves de una potente ideología que manipula a los

jóvenes para conducirlos a las fuerzas armadas. También se ha analizado la utilización de códigos patriarcales que desplazan los conflictos del terreno diplomático hacia la guerra4. Esta perspectiva de género desvela las presiones psico-sexuales ejercidas sobre los varones gracias a claves interpretativas que no posee un pacifismo no feminista.

La violencia y la dominación ejercida cotidianamente sobre los animales no humanos ya había sublevado a algunas de las primeras feministas (Olimpia de Gouges, Mary Wollstonecraft, Susan B. Anthony, Elizabeth Cady Stanton, Lucy Stone, Charlotte Perkins Gilman y muchas otras). Practicaron el vegetarianismo, eran proteccionistas o participaron en campañas contra la vivisección. Algunas señalaron las coincidencias en el trato que recibían por parte de la ciencia los animales de laboratorio y las mujeres. El retorno de esta temática a finales del siglo XX presenta distintos aspectos y ha generado interesantes polémicas en el seno del ecofeminismo. A los conocidos análisis feministas sobre el perfil androcéntrico de la ciencia, le han seguido los estudios sobre la conexión entre experimentación de los efectos de la radiación o de la toxicidad de pesticidas sobre animales de laboratorio y posterior polución del medio ambiente con especial impacto sobre mujeres y niños, sobre el significado sexual del consumo de carne5, sobre la caza, sobre el infierno de la ganadería intensiva y sobre la necesidad de revalorizar la compasión como elemento fundamental en la extensión de la consideración moral más allá de la comunidad humana6. La teórica ecofeminista Marthi Keel es una de las fundadoras de Feminist for Animals Rights, grupo dedicado a combatir la violencia contra las mujeres, los animales y la tierra a través del ciberactivismo y otras actividades de asistencia, educación, creación artística, etc.

La comprensión ecofeminista de la civilización industrial no implica una praxis y un pensamiento tecnofóbicos, sino una actitud de prudencia y prevención que contrasta con la generalizada confianza ciega en la ciencia y la tecnología. El movimiento de mujeres en torno a la salud ha llevado a cabo y continúa realizando numerosas campañas, algunas por Internet, sobre la contaminación y la iatrogenia. Así, por ejemplo, en 2002, la Red Medioambiental de Mujeres, con sede en Londres, denunció la pasividad institucional ante el alarmante aumento del cáncer de mama en los últimos cincuenta años debido principalmente a la contaminación medioambiental con xenoestrógenos, sustancias químicamente similares al estrógeno femenino natural (pesticidas organoclorados, dioxinas de las incineradoras, resinas sintéticas, y otras sustancias de los productos de limpieza, envoltorios de plástico, pinturas, etc.). En esta campaña se observaba

que la medicina habla de factores genéticos (cuando sólo corresponden a un 10 por 100 de los casos) o culpabiliza a las propias mujeres, insistiendo en los estilos de vida (por ejemplo, en la falta de ejercicio físico) pero poco o nada dice de la principal causa, totalmente ajena a la decisión individual de las afectadas: una alimentación y un medio ambiente tóxicos (recordemos que quien no consume alimentos de producción ecológica puede llegar a ingerir hasta cincuenta variedades de pesticidas por día). Algunos estudios también han llamado la atención sobre el hecho de que, debido a la inestabilidad hormonal y al mayor porcentaje de grasa en el cuerpo femenino, y puesto que las sustancias tóxicas se fijan en la grasa, somos más frecuentemente afectadas por el síndrome de hipersensibilidad química múltiple (SHQM)7, rutinariamente diagnosticado como «alergia». Siguiendo la tradición feminista radical de denuncia de los intereses de las multinacionales farmacéuticas, se han señalado, asimismo, los peligros vinculados a la creciente manipulación tecnológica del cuerpo en las técnicas de reproducción asistida y en la terapia hormonal sustitutiva de la menopausia. Con respecto a esta última, muchos años antes de que cundiera la alarma incluso en las instituciones médicas que la habían apoyado, se hacía saber, en base a estudios independientes, que la probabilidad de desarrollar un cáncer de mama aumenta entre un 35 y un 60% después de cinco o más años8 de tratamiento.

Las políticas reproductivas también constituyen una preocupación común al feminismo y la ecología. Justamente, el primer texto en el que aparece el término ecofeminismo es «El feminismo o la muerte» (1974) de Francoise d’Eaubonne. En una época en la que el aborto estaba penado por la ley en Francia, esta autora gala sostuvo que conceder el control de la reproducción a las mujeres sería el comienzo de un camino no consumista, ecologista y feminista. Las discusiones en torno a las estrategias natalistas y antinatalistas en los países del Tercer Mundo han sido y son un punto importante en la agenda ecofeminista9. Con razón, el ecofeminismo sostiene que otros movimientos ecologistas no tienen en cuenta suficientemente la situación de opresión de las mujeres en el mundo y, particularmente, en los países con mayor natalidad. Por lo tanto, defiende que la condición para detener la explosión demográfica es el empoderamiento10 de las mujeres y, como bien ha demostrado la experiencia en diversos países, el acceso a la educación.

El ecofeminismo señala que la histórica identificación patriarcal de lo femenino con la Naturaleza ha ocultado la aportación de las mujeres concretas a la civilización y la vida de la humanidad, de la misma manera que la economía no

contabiliza la destrucción de los recursos naturales. Las ecofeministas Ariel Kay Salleh y Mary Mellor han profundizado en esta perspectiva socio-económica. La segunda ha diferenciado lo que llama My Economy o actual y devastadora economía de mercado, de la We Economy, economía sostenible del trabajo doméstico y de las comunidades no desarrolladas. Esta cuestión está ligada a lo que se ha llamado «perfil masculino del puesto de trabajo»11, quedando como asignatura pendiente la adaptación de los tiempos del trabajo asalariado a los tiempos y necesidades vitales de las personas, y no a la inversa, como hasta ahora.

Otra de las razones actuales para que el feminismo se interese por la ecología es el impacto de la globalización neoliberal en la vida de las mujeres rurales del Tercer Mundo. Si el feminismo quiere mantener su vocación internacionalista, deberá pensar también en términos ecologistas ya que las mujeres pobres de los países llamados «subdesarrollados» son las primeras víctimas de la destrucción del medio natural llevada a cabo para producir objetos suntuarios que se venden en el Primer Mundo. El nivel de vida de los países ricos no es exportable a todo el mundo porque se apoya justamente en la externalización de los costes. Los recursos naturales son consumidos sin atender a la posibilidad o imposibilidad de su renovación. En aquellos países en los que la población carece de poder político y económico para hacer frente a la destrucción de su medio natural, el expolio no tiene límites. Así, por ejemplo, los atractivos muebles de madera tropical que proliferan en las tiendas y hogares españoles proceden, en gran parte, de los bosques indonesios, sistemáticamente arrasados. Las mujeres rurales indias o africanas que viven en una economía de subsistencia han visto su calidad de vida disminuir trágicamente con la llegada de la explotación «racional» dirigida al mercado internacional. Si antes disponían de leña junto al pueblo, ahora deben caminar kilómetros para encontrarla. El desplazamiento de la diversidad de semillas por otras consideradas de alto rendimiento en la «revolución verde» que introdujo la tecnología de fertilizantes y pesticidas en la agricultura de los años 60 ha traído la penuria alimentaria a la población pobre de muchos países de Asia y América Latina12. Esa es la modernización que les llega. Si en nombre de la justicia deseamos que nuestra calidad de vida se extienda a toda la humanidad, esta calidad debe cambiar y hacerse sustentable. Hoy sabemos que si la población china tuviera el mismo acceso a los automóviles que la occidental, la atmósfera de la Tierra sería irrespirable. Hay límites físicos, estudiados por la ciencia de la ecología, que imponen un rumbo ecologista a nuestro modelo civilizatorio.

Numerosas mujeres del Tercer Mundo han puesto en marcha iniciativas de defensa de la Naturaleza frente a la degradación medioambiental que ha afectado sus vidas. Aunque generalmente no se autodenominen «feministas», el ecofeminismo ha seguido con atención su activismo. El Movimiento del Cinturón Verde de Kenya fundado por la activista ecologista Wangari Maathai, premio Nobel de la Paz 2004, ha plantado más de veinte millones de árboles en doce países africanos para combatir la desertificación. Es también célebre el éxito de las mujeres Chipko de la India en detener la deforestación del Himalaya. Pero hay valerosas iniciativas menos conocidas, como la del Movimiento Mocase de Santiago del Estero, en Argentina, donde actualmente las indígenas, sometidas a persecución policial y sumidas en la mayor pobreza, impiden, formando barreras con los hijos en brazos, que entren en su territorio los tractores de los terratenientes para cultivar transgénicos13.

Estas son sólo algunas de las razones que explican el acercamiento entre la perspectiva feminista y la ecologista. En palabras de la filósofa Karen Warren: «Un tema feminista es cualquier tema que contribuya de alguna forma a comprender la opresión de las mujeres. (…) La degradación y explotación medioambiental son preocupaciones feministas porque una comprensión de éstas contribuye a una comprensión de la opresión de las mujeres»14.

## **2.**

## EL SURGIMIENTO DE LA PRIMERA FORMA DE ECOFEMINISMO

El feminismo mostró desde temprano que uno de los mecanismos de legitimación del patriarcado era la naturalización de La Mujer. En El Segundo Sexo, Simone de Beauvoir analiza la histórica conceptualización de la Mujer como Alteridad, como Naturaleza, como Vida Cíclica casi inconsciente, por parte del Hombre (Varón) que se reservaba, así, los beneficios de la civilización. El correlato práctico había sido la injusta exclusión de la mitad de la humanidad de todas las actividades del mundo de lo público y su limitación al ámbito doméstico. El famoso «no se nace mujer, se llega a serlo» beauvoireano es una denuncia del carácter cultural, construido, de los estereotipos femeninos y, al mismo tiempo, un alegato en favor del reconocimiento del derecho de las

mujeres, en tanto seres humanos portadores de un proyecto existencial, a acceder al mundo de la Cultura. Los feminismos liberal, socialista y radical recogerán esta reivindicación consiguiendo romper, en gran parte, la prisión doméstica en la que se hallaban encerradas las mujeres de la época.

Hacia finales de los 70, algunas corrientes del feminismo radical recuperan la antigua identificación patriarcal de Mujer y Naturaleza para darle un nuevo significado. Invierten la valoración de este par conceptual que en los pensadores tradicionales servía para afirmar la inferioridad de la Mujer. Afirman estas feministas radicales que la Cultura masculina, obsesionada por el poder, nos ha conducido a guerras suicidas y al envenenamiento de la tierra, el agua y el aire. La Mujer, más próxima a la Naturaleza, es la esperanza de conservación de la Vida. El pensamiento maternal, la ética del cuidado femenina que lleva a la protección de los seres vivos se opone, así, a la esencia agresiva de la masculinidad. Este feminismo radical buscará una ginecología alternativa frente a los tratamientos invasivos de médicos y grandes laboratorios farmacéuticos. Un importante resultado de su actividad en los grupos de autoayuda se refleja en una obra que ya he citado al hablar de feminismo radical y que aconsejo a quienes aún no se hayan servido de ella: el manual de ginecología alternativa del Colectivo de Mujeres de Boston: Nuestros cuerpos, nuestras vidas. Esta preocupación por la salud y por recuperar el control del propio cuerpo es un elemento central de este primer ecofeminismo y explica el título de una de sus obras más relevantes: Gyn/Ecology (1978) de Mary Daly15. Este libro, que nunca ha sido traducido al castellano, recoge en su título la intersección de temáticas características del ecofeminismo: «ginecología, mujer y ecología». De formación teológica, M. Daly se dedica a analizar los mitos, llegando a la certera conclusión de que la única religión que prevalece en todas partes es el culto al patriarcado. Propone desarrollar una conciencia «ginocéntrica» y «biofílica» de resistencia frente a la civilización «falotécnica» y «necrofílica» dominante.

Este ecofeminismo, llamado hoy en día «clásico», es claramente un feminismo de la diferencia. Nace del feminismo cultural (ver capítulo de Raquel Osborne). Es interesante señalar que el feminismo de la diferencia en la Europa continental de tradición católica (ver capítulo de Luisa Posada Kubissa sobre feminismo francés e italiano de la diferencia) no generó reflexión ecofeminista.

El ecofeminismo esencialista afirma que hombres y mujeres expresan identidades psicosexuales opuestas: las mujeres se caracterizarían por un erotismo no agresivo e igualitarista y por aptitudes maternales que las

predispondrían al pacifismo y a la preservación de la Naturaleza. En cambio, los varones se verían naturalmente abocados a empresas competitivas y destructivas. Como ya he comentado, actualmente, todavía, se suele asociar el nombre de «ecofeminismo» únicamente a esta primera forma del movimiento y de la teoría y se desconoce las tendencias constructivistas más recientes que veremos más adelante en este mismo capítulo.

El biologicismo del primer ecofeminismo suscitó fuertes críticas dentro del feminismo, acusándosele de demonizar al varón16. Su separatismo lesbiano y su ingenuidad epistemológica (esencialismo) hicieron de esta corriente un blanco fácil para las críticas de los sectores feministas mayoritarios, que no incluían ni incluyen los problemas ecológicos en su agenda.

En algunas de sus vertientes, con Susan Griffin, Charlene Spretnak, Starhawk y otras autoras, este movimiento va a desarrollar una poética y una religiosidad propia. Se generarán cultos a la Diosa, y un nuevo misticismo que es un retorno, en clave feminista, del panteísmo o reconocimiento del carácter sagrado de la Naturaleza y, por tanto, de la necesidad de respetarla, al tiempo que se constituye en orgullosa afirmación de una identidad colectiva largamente despreciada. A este espiritualismo feminista se refería Donna Haraway cuando en su «Manifiesto para cybors» declaraba preferir ser un cyborg a ser una diosa17.

Resumiendo esta breve referencia al surgimiento del ecofeminismo, podemos decir que aparece en el llamado «Primer Mundo» a partir de la preocupación por la salud, del anhelo de una nueva espiritualidad, de la búsqueda de una ética femenina y de la amenaza de guerra atómica. Este primer ecofeminismo intentó llevar a cabo una revalorización de todo lo que había sido devaluado (las mujeres, sus tareas y aptitudes…), retornando a la antigua identificación de Mujer y Naturaleza frente a una Civilización no ya autodefinida como superior y creativa frente a la Naturaleza, sino calificada de inferior, androcéntrica y destructiva.

## **3.**

## LOS ECOFEMINISMOS ESPIRITUALISTAS DEL TERCER MUNDO Y LA PROBLEMÁTICA SOCIAL

En las últimas dos décadas, hemos conocido un fenómeno nuevo: la teoría feminista que viene del Sur. El ecofeminismo del Sur se aleja de la demonización del varón propia del primer ecofeminismo e introduce como tema central la cuestión social de la pobreza ligada al desarrollo destructor de la Naturaleza. Conserva, en cambio, el impulso espiritual de las clásicas. Pero las fuentes de su espiritualidad serán las tradicionales, más cercanas al sentir de los pueblos pobres desde (y para) los que se teoriza, aunque reinterpretadas e incluso, en el caso del cristianismo, abiertamente criticadas y reconstruidas para despojarlas de androcentrismo y antropocentrismo.

El nombre más conocido aunque no el único existente es, sin duda, el de la física nuclear y filósofa de la India Vandana Shiva18. Combinando las aportaciones de historiadoras feministas de la ciencia como Evelyn Fox Keller o Carolyn Merchant con su propia tradición filosófico-religiosa, V. Shiva realiza una seria crítica del desarrollo técnico occidental que ha colonizado el mundo entero. Afirma que «lo que recibe el nombre de desarrollo es un proceso de mal desarrollo, fuente de violencia contra la mujer y la naturaleza en todo el mundo (…) (el mal desarrollo) tiene sus raíces en los postulados patriarcales de homogeneidad, dominación y centralización que constituyen el fundamento de los modelos de pensamiento y estrategias de desarrollo dominantes»19. Por los libros de V. Shiva, hemos podido saber lo que los medios de comunicación silencian: existen movimientos de resistencia al «mal desarrollo». Uno de ellos es el de las mujeres Chipko, de las que Vandana Shiva se hace portavoz. Basándose en los principios de no violencia creativa de Gandhi, las mujeres rurales Chipko, en nombre del principio femenino de la Naturaleza de la cosmología de la India, consiguieron detener la deforestación total del Himalaya turnándose en la vigilancia de la zona y atándose a los árboles cuando iban a talarlos. Enfrentándose a sus maridos, dispuestos a vender los bosques comunales, las mujeres Chipko adquirieron conciencia de grupo y posteriormente continuaron luchando contra la violencia doméstica y por la participación política.

En América Latina, particularmente en Chile, Brasil, México, Uruguay, Bolivia, Argentina, Perú y Venezuela, en el rastro dejado por la Teología de la Liberación, se está iniciando actualmente la elaboración de un pensamiento teológico ecofeminista. Su figura más conocida, la teóloga brasileña Ivone Gebara, declara que su línea de trabajo «no suscribe la perspectiva esencialista,

ni la supremacía de la diferencia»20, al tiempo que sostiene que, hoy en día, la justicia social implica ecojusticia. Las primeras víctimas del desequilibrio ecológico en América Latina son las mujeres, los niños y las poblaciones de origen africano e indígena. Sexo, raza y clase son categorías clave en la cuestión ecológica. Las mujeres, como subraya Ivone Gebara, son las que más sufren por «vivir en su cuerpo y en su historia las consecuencias de una organización social que siempre acaba privilegiando a los hombres, dejando sobre los hombros femeninos la carga de los hijos»21. Pero, por ello, son también las que, en la periferia de las ciudades, se están organizando en grupos solidarios y reivindicativos para conseguir un mínimo de salubridad medioambiental en los barrios.

El ecofeminismo latinoamericano, que se caracteriza por su interés en las mujeres pobres y su defensa de los indígenas, víctimas de la destrucción de la Naturaleza, llama a abandonar la imagen patriarcal de Dios como dominador y el dualismo cuerpo/espíritu de la antropología cristiana tradicional. La trascendencia ya no estará basada en el desprecio de la materia sino que se definirá como inmersión en el misterio de la vida, pertenencia a un todo que nos trasciende. Será concebida como «experiencia de la belleza, de la grandiosidad de la naturaleza, de sus relaciones y de su interdependencia»22. Sostiene que el extremo antropocentrismo y androcentrismo de la tradición cristiana «nos convirtieron en cómplices y legitimadores de la destrucción de bosques, ríos, animales y grupos marginales»23. En esta teología latinoamericana, el ecofeminismo es una postura política crítica de la dominación, una lucha antisexista, antirracista, antielitista y anti-antropocéntrica que extiende el amor y el respeto cristianos más allá del ser humano, a las demás criaturas vivas y a los ecosistemas que las sustentan. De esta forma, la comunidad de los pobres de la Teología de la Liberación de los años 70 se convierte ahora en comunidad vital.

## 4.

## LA PERSPECTIVA CONSTRUCTIVISTA DE LAS IDENTIDADES: AMBIENTALISMO Y ECOFEMINISMO

Bajo el título unificador de perspectiva constructivista, dado los estrechos límites

de este capítulo, me referiré a las tendencias nacidas de la fragmentación del sujeto mujer en el conjunto de la teoría feminista. Esta fragmentación se produce con las críticas de los feminismos socialista, negro y postmoderno a la ficción de una identidad femenina interclasista e interétnica.

Como el adjetivo indica, la perspectiva constructivista no parte del esencialismo de las clásicas. Las identidades femenina y masculina son concebidas como construcciones sociales e históricas. Tampoco surge de las fuentes religiosas de las espiritualistas del Tercer Mundo, aunque comparte con estas últimas su preocupación por la justicia social de los pueblos pobres, y, en el caso del ecofeminismo, también su crítica a la razón instrumental antropocéntrica.

Me referiré en primer lugar a una posición que no es propiamente ecofeminista. Autodesignada como «ambientalista feminista», Bina Agarwal24 es un buen ejemplo de la concepción constructivista de las identidades de género. Economista de formación, originaria de la India como Vandana Shiva, critica la teoría de esta pensadora por atribuir la actividad ecológica avant la lettre de las mujeres de su país al principio femenino de su cosmología. Para Agarwal, el lazo que las mujeres rurales sienten con la Naturaleza se origina por sus responsabilidades de género en la economía familiar. Piensan holísticamente y en términos de interacción y prioridad comunitaria debido a la realidad material en la que se hallan. No son las características afectivas o cognitivas propias de su sexo, sino su interacción con el medio ambiente (cuidado del huerto, recogida de leña) lo que favorece su conciencia ecológica. Que la interacción con el entorno natural genere o no genere sensibilidad ecologista depende de la división sexual del trabajo y de la distribución del poder y de la propiedad según las divisiones de clase, género, raza y casta.

Ahora bien, aunque coincido en reconocer la necesidad y relevancia de este tipo de análisis, considero que es necesario ir más allá de esta perspectiva de simple gestión de la Naturaleza no humana planteada por Bina Agarwal. Tanto si se autodenominan ecofeminismo o si, para diferenciarse de las clásicas prefieren la nueva denominación de feminismo ecológico, las formas constructivistas propiamente ecofeministas, denuncian al capitalismo y a la globalización neoliberal desde posiciones socialistas y anarquistas pero también incluyen como elemento fundamental una crítica deconstructiva del androcentrismo, de la razón instrumental y de la cultura dominante antropocéntrica para alcanzar una verdadera comprensión de la crisis ecológica. Consideran que una misma lógica de dominación subyace en todos los tipos de opresión (de sexo, de raza, de clase,

de opción sexual, de especie…). Esta lógica construye la diferencia como inferioridad y procede luego a justificar la dominación a partir de una supuesta carencia del dominado/a. Con respecto a la Naturaleza, el proyecto ecofeminista para abolir esta lógica de dominación implica, en palabras de Karen Warren: «un cambio en la actitud desde la percepción arrogante hacia la percepción afectiva del mundo no humano»25. Se trata de una auténtica transformación de nuestra concepción del mundo y de nuestra propia identidad como seres humanos. Ynestra King26, que propone un feminismo social ecológico desde el anarquismo de Murray Bookchin, aunque distinguiéndose y separándose de sus teorías, destaca que el movimiento verde contemporáneo tiene su origen en el anarquismo social que sugirió tempranamente que la libertad humana sólo se concretará cuando concluya la dominación sobre la naturaleza no humana.

El primer ecofeminismo, el llamado «clásico», había visto importantes conexiones entre maternidad, pacifismo y ecología. Desde una perspectiva esencialista, sostuvo que las mujeres eran menos agresivas y más aptas para el cuidado de los seres vivos. Desde el enfoque constructivista, se ha considerado la experiencia de dar a luz, alimentar y criar a los hijos como generadora de una mayor conciencia de la fragilidad de la vida y como vivencia de un poder no sobre sino con los otros, un poder compartido27, una capacidad de hacer crecer, una cultura histórica femenina originada por la dedicación a las tareas del cuidado. Como subraya la ecofeminista socialista Ariel Salleh, partir de las consecuencias sociales, políticas y económicas del sexo biológico «no significa esencializar la feminidad, sino entender las condiciones materiales de la experiencia vivida de las mujeres»28.

Las tendencias ecofeministas más recientes destacan cierta similitud entre las mujeres y otros grupos no dominantes: un sentido del self interconectado con otras formas de vida y más vinculado a una ética del cuidado que a una ética de los derechos entre individuos separados. Si bien este último aspecto de esta teoría es interesante y contiene, a mi juicio, cierto porcentaje de validez descriptiva, lleva en algunos casos a desestimar, para la protección de los animales no humanos, lo que ha sido y continuará siendo un instrumento imprescindible para la protección de los más vulnerables: el lenguaje de los derechos29.

Como ya he apuntado al comienzo, Mary Mellor ha señalado la común infravaloración de las tareas domésticas y de las economías de subsistencia no integradas en el mercado o We Economy30. A pesar de constituir labores que

atienden a las necesidades vitales materiales y afectivas y al bien común, lo valorado es My Economy, las actividades de la economía individualista del dinero y el prestigio, orientada a la expansión indefinida, destructora del ecosistema y generadora de pobreza y marginación. Como han mostrado numerosas teóricas feministas (ver capítulo de Cristina Molina Petit sobre feminismo socialista contemporáneo), esta economía del dinero se apoya, sin reconocerlo, en el trabajo doméstico no remunerado de las mujeres que permite la renovación de la fuerza de trabajo. Vemos, entonces, que la economía actual está basada en la explotación de lo que se considera recurso natural de coste cero: la Naturaleza no humana y las tareas domésticas de las mujeres.

*Feminism and the Mastery of Nature, de la filósofa australiana Val Plumwood31, es un ejemplo paradigmático de ecofeminismo deconstructivo. En esta obra, se afirma el carácter histórico, construido, de la racionalidad dominadora masculina y se analiza la cultura patriarcal occidental a través de su tradición filosófica hegemónica, buscando superar los dualismos jerarquizados Naturaleza y Cultura, Materia y Espíritu, Mujer y Hombre, Cuerpo y Mente, Afectividad y Racionalidad. Utilizando aportaciones muy diversas (reivindicaciones de igualdad de Simone de Beauvoir, crítica al androcentrismo del ecofeminismo clásico, del psicoanálisis feminista procedente de la teoría de las relaciones objetales, teorías de la descolonización…) examina la historia de la filosofía occidental desde los griegos como la construcción de un yo masculino dominador, hiperseparado de su propio cuerpo, de sus afectos, de las mujeres, de los demás seres vivos y de la Tierra que lo sustenta. Esta visión fantasiosa de la propia identidad humana, utilizada como legitimación del dominio ha conducido a la civilización destructiva actual. Pero, para esta pensadora no se trata de una esencia masculina, sino de una construcción histórica. Frente a la revalorización absoluta y acrítica de lo femenino, propia del feminismo cultural (ver capítulo de Raquel Osborne) y la negativa a otorgar contenido al sujeto mujer propia del postestructuralismo de Judith Butler, propone una afirmación crítica de la identidad femenina inspirada en la reconstrucción de la identidad del colonizado. El rechazo de las características que la hacen carente de poder se acompaña de la aceptación de otras, como nutricia o empática, que permitirían superar los dualismos razón/emoción y público/privado junto con la resolución de la bipolarización de género.*

**5.**

## EL PROBLEMA DE LA PRAXIS

El ecofeminismo clásico espiritualista inspiró a numerosos grupos feministas pacifistas. El más conocido fue el de las inglesas de Greenham Common que, entre 1981 y 1994 mantuvieron campamentos de mujeres en torno a la base militar de la OTAN allí instalada, llamándolos con nombres de colores del arco iris. La constancia y la originalidad de su lucha, que utilizaba símbolos femeninos, como por ejemplo, tejer «redes de la Vida» en las salidas de la base, fueron recompensadas por el desmantelamiento de los misiles. Como vemos, la mística diferencialista favoreció movilizaciones de gran impacto por la utilización de elementos del mundo tradicional femenino con maestría política. Puede decirse, pues, que el esencialismo que constituye su debilidad teórica es su fuerza práctica. Pero, podemos preguntarnos, ¿favorece al colectivo femenino la utilización de los estereotipos de género?

Es comprensible que la naturalización de la Mujer, utilizada desde tiempos remotos para la exclusión de las mujeres del mundo de la cultura suscite graves reparos en las filas feministas. ¿Sugerir que las mujeres estamos más cerca de la Naturaleza por nuestra capacidad materna no es volver a encerrarnos en los límites de las funciones reproductivas? Y, por otro lado, ¿la exaltación de lo inferiorizado desde posiciones de no poder es capaz de alterar los valores establecidos? ¿No estaríamos agregando, como señala Célia Amorós, un trabajo más a las oprimidas, la de ser salvadoras del ecosistema invocando su esencia? 32

El constructivismo de posiciones como la de Agarwal, que no atienden a lo psico-sexual y simbólico, elude el peligro de mistificación de lo femenino. Pero todo se reduce en él a tomar medidas prácticas de conservación del medio ambiente que se apoyen en el saber tradicional de las mujeres rurales, sustituir el monocultivo industrial por la diversidad de semillas autóctonas, descentralizar y permitir la participación de los grupos desfavorecidos en la toma de decisiones. Esto es indudablemente útil y necesario pero, como observa la ecofeminista alemana Barbara Holland Cunz33, este tipo de críticas al ecofeminismo espiritualista ignora la aportación de éste a la conciencia contemporánea: la imagen de un diálogo horizontal, democrático, empático con la Naturaleza. Al

perder esta nueva sensibilidad, tales críticas vuelven a la tradicional visión antropocéntrica que concibe a la Naturaleza como mero «recurso» a disposición de los humanos. El mismo término «medio ambiente» expresa ese reduccionismo por el que la Naturaleza aparece como simple escenario para las actividades humanas, las cuales son consideradas como lo único intrínsecamente valioso. Paralelamente, la pérdida del componente afectivo es también un elemento desmovilizador para las propias afectadas, a menudo pertenecientes a culturas en las que el mundo natural es más que una máquina o un simple instrumento inerte.

Por su parte, la potencia teórica de los ecofeminismos no antropocéntricos de última generación, como el de Plumwood o Warren, de inspiración socialista y deconstructiva constituye su debilidad práctica. La complejidad de su análisis y el rechazo de la mística de la feminidad natural los despojan de herramientas útiles a la hora de las movilizaciones. Pero la honestidad desmitificadora y el carácter complejo, con la consecuente dificultad de transmitir un mensaje político rápida y fácilmente comprensible, no constituyen en sí refutaciones de una teoría filosófica cuyo proceso de elaboración, por otro lado, se halla lejos de estar concluido.

El trabajo teórico de análisis de las conexiones entre los distintos tipos de opresión busca actualmente formas efectivas de activismo. El ciberactivismo de Internet es uno de sus instrumentos de mayor futuro. Lejos del separatismo inicial, este ecofeminismo proclama la necesidad de colaborar con movimientos en los que haya hombres, en políticas de coalición, pero nunca de fusión[34]. Trata de evitar, así, lo que Celia Amorós ha llamado, con razón, las históricas «alianzas ruinosas»[35] del feminismo. En su traducción práctica de la tesis que afirma la existencia de conexiones entre los distintos sistemas de dominación, el ecofeminismo busca mostrar la relevancia del género en problemas considerados generales. Sería, así, una forma radical del mainstreaming de género.

La voluntad de unir preocupaciones ecológicas y sociales se manifiesta en el apoyo a movimientos sindicales de trabajadoras perjudicadas por la contaminación en su medio laboral, en campañas contra incineradoras junto a los movimientos vecinales o en la denuncia de los organismos genéticamente modificados. Atendiendo a la intersección de género, raza, clase y deterioro ecológico, el ecofeminismo señala que, en EEUU, las trabajadoras agrícolas, en su mayoría pertenecientes a minorías étnicas (latinas, afroamericanas…) presentan más problemas de salud y un mayor nivel de pesticidas en su leche

materna que las mujeres blancas.

Otro ejemplo de esta voluntad de integración de las fuerzas emancipatorias que salvaguarda la diversidad de movimientos es la propuesta de Val Plumwood36 de formar una coalición entre el ecofeminismo animalista, los ecologistas, las asociaciones de consumidores, los activistas de la liberación animal y los pequeños productores como medio efectivo de lucha contra la ganadería intensiva practicada por las multinacionales, práctica de inimaginable crueldad para los animales37, contaminante para el medio ambiente y altamente nociva para la salud humana, con especiales repercusiones en las mujeres debido a la administración de hormonas para acelerar el crecimiento.

También Vandana Shiva, en ese excelente documento de imprescindible lectura, que es Cosecha robada (2003), aporta sólidas razones para la acción conjunta de movimientos de mujeres, campesinos, obreros, sindicalistas, indígenas, consumidores, ecologistas y defensores de los animales contra la globalización neoliberal y su proyecto de control total sobre el mundo.

Pero el ecofeminismo como praxis no es sólo activismo de lucha y denuncia, sino también un estilo de vida que se expresa en la producción y consumo de agricultura ecológica, el reciclado, el vegetarianismo estricto para algunas, para otras contextual…, una mayor valoración de los placeres de la amistad y de la naturaleza frente al consumismo desenfrenado, un interés por visiones del mundo no occidentales que va más allá de la curiosidad por el exotismo, y otros aspectos de la cotidianeidad que sería largo enumerar.

Finalmente, cabe señalar que en la Conferencia Mundial de 2000 en Nueva York, se reconoció uno de los planteamientos ecofeministas básicos: que las mujeres son las primeras perjudicadas por la contaminación medioambiental y las catástrofes naturales. Consecuentemente, los organismos institucionales a favor de la igualdad se comienzan a plantear la incorporación de las mujeres en la configuración y realización de programas de desarrollo sostenible38.

## 6.

## EL ECOFEMINISMO COMO NUEVO PROYECTO ÉTICO Y POLÍTICO

Espero haber podido dejar de manifiesto en estas breves líneas que actualmente existen nuevas corrientes ecofeministas que no se apoyan en la mistificación del sujeto mujer y no pueden, por lo tanto, ser estigmatizadas con el sambenito de esencialistas.

Más allá de todos los problemas teóricos y prácticos de un feminismo que se encuentra actualmente en plena elaboración y discusión, puede decirse que la perspectiva ecofeminista plantea una alternativa a la crisis de valores de la sociedad consumista e individualista actual39. Es un pensamiento audaz y original y una praxis que responde a nuevos problemas sociales. Según autoras y tendencias, privilegia distintas temáticas dentro de una agenda amplia y compartida.

Esta agenda global está cargada de generosa voluntad emancipatoria y ofrece numerosos campos para la reflexión, la discusión y el compromiso: la salud de las mujeres, el pacifismo, el internacionalismo, los derechos reproductivos, la revalorización y reparto de las tareas domésticas del cuidado, la búsqueda de una nueva espiritualidad no patriarcal ni fundamentalista, la solidaridad con las mujeres pobres del Tercer Mundo a través de la crítica al «mal desarrollo», la ecojusticia social, los derechos de los indígenas, una epistemología crítica con respecto a la supuesta neutralidad y objetividad de la ciencia, la liberación animal, el vegetarianismo y la propuesta de un «diálogo horizontal» o relación no destructiva con la Naturaleza no humana.

La igualdad real entre los sexos está muy lejos de ser conseguida. La autoconciencia de las mujeres como colectivo, sumada a la formación y al desempleo son factores predictivos de movilización feminista40 en el siglo XXI. El ecologismo ganará adeptos porque cada vez es más evidente la insostenibilidad del modelo de desarrollo tecno-económico y el aumento de la desigualdad Norte-Sur que implica. Estamos asistiendo al comienzo del fin de la Naturaleza. Sólo la ignorancia, la comodidad y la adopción de una actitud tecno-entusiasta ciega cultivadas cuidadosamente por el inmenso montaje escenográfico de la sociedad de consumo pueden, hoy en día, hacer que miremos hacia otro lado cuando los signos de peligro son tan claros. Ahora bien: ¿Qué papel se reserva a las mujeres en la futura sociedad de desarrollo sustentable? Dado que gran parte de la emancipación femenina se ha apoyado en la industrialización (por ejemplo, en los artículos envasados o de «usar y tirar», o

en la «comida basura», ambos nefastos para el medio ambiente y la salud), ¿cómo organizaremos la infraestructura cotidiana sin sacrificar los todavía inciertos márgenes de libertad de las mujeres? Aquí veo un motivo extra-teórico de la conveniencia del ecofeminismo ya que cumple una función de negociación y planificación «preventiva» de los roles de género. Feminismo y ecologismo son, actualmente en los países latinos, dos mundos que viven de espaldas pero que en el futuro están destinados a tratarse y, probablemente, a realizar pactos políticos.

Pero más allá de esta cuestión pragmática, existen, como he apuntado anteriormente, otras razones más profundas. Nuestra autoconciencia como especie humana ha de avanzar hacia la igualdad de mujeres y hombres en tanto partícipes no sólo de la Cultura sino también de la Naturaleza. Esto incluye tanto la participación de las mujeres en el ámbito de la Cultura como la plena aceptación en lo propiamente humano de elementos despreciados y marginalizados como femeninos: los lazos afectivos, la compasión, el cuerpo, la materia… La visión emancipatoria ecofeminista propone desarrollar un concepto más realista de nuestra especie como parte de un continuum de la Naturaleza que ha de ser preservado y tratar al resto de los seres vivos con respeto y empatía como compañeros de viaje en la Tierra.

En tanto pensamiento de la relación entre diferentes sistemas de opresión, el ecofeminismo recoge la tradición feminista de trazado de utopías que funcionan como horizontes regulativos. Recordemos el sentido etimológico de «utopía» (ou-topos): aquello que todavía no ha tenido lugar pero puede tenerlo. Su inspiración igualitaria conecta la crítica antisexista con la denuncia del racismo y el clasismo, como hiciera en los 70 el feminismo radical, pero ahora avanza más allá de los límites de nuestra especie. En palabras de la escritora Alice Walker: «Los animales del mundo existen por sus propios motivos. No han sido hechos para los humanos así como tampoco la gente negra ha sido hecha para los blancos, ni las mujeres para los hombres». Ni tampoco —añadiré por mi parte— la Naturaleza para la Humanidad, metonímicamente llamada Hombre. Todo un ejercicio de filosófica modestia para los tiempos del cambio climático.

## 7.

## BIBLIOGRAFÍA

AAVV, Mujer y ecología: ¿una relación contra natura?, núm. 65 (monográfico) de la revista Mientras Tanto, Barcelona, primavera, 1996.

AGRA, María Xosé (comp.), Ecología y feminismo, Granada, Comares, 1997.

AMORÓS, Cèlia (ed.), Filosofía y feminismo, Madrid, Síntesis, 2000.

BOSCH, Anna, «¿En manos de quién está la reproducción humana? Una crítica ecofeminista al problema de la población», en Ecología política núm. 12, Cuadernos de Debate Internacional, Barcelona, Icaria, 1996.

BRÚ I BISTUER, Josepa, Medio ambiente, poder y espectáculo, Barcelona, Icaria, 1997, cap. IV: «Gestión ambiental, androcentrismo y enfoque de género».

CAVANA, M.ª Luisa; PULEO, Alicia H. y SEGURA, Cristina (coords.), Mujeres y Ecología. Historia, pensamiento, sociedad, Madrid, Almudayna, 2004.

CARRASCO, Cristina, «La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres?», en Mientras tanto, núm. 82, otoño-invierno, 2001, págs. 43-70.

CHARLTON, Anna, «Las mujeres y los animales», en Teorema. Revista Internacional de Filosofía, vol. XVIII/3, 1999, número dedicado al Debate sobre la Liberación Animal, págs. 103-116.

FOX KELLER, Evelyn, Reflexiones sobre género y ciencia, trad. Ana Sánchez, Valencia, Alfons el Magnànim, 1991.

GAARD, Greta (ed.), Ecofeminism. Women, Animals, Nature, Philadelphia, Temple University Press, 1993.

GEBARA, Ivone, Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión, trad. Graciela Pujol, Madrid, Trotta, 2000.

HOLLAND-CUNZ, Barbara, Ecofeminismos, trad. Arturo Parada, Madrid, Cátedra, 1996.

KELLY, Petra, Por un futuro alternativo, trad. Agustín López y María Tabuyo, Barcelona, Paidós, 1997.

KING, Ynestra y SILLIMAN, Jael (eds.), Dangerous Intersections: Feminist Perspectives on Population, Environment and Development, Cambridge, Southend Press, 1998.

LAS MOIRAS, La agenda de las mujeres en la naturaleza 2003, Madrid, Horas y Horas, 2003.

MELLOR, Mary, Feminism and Ecology, Cambridge, Polity Press, Nueva York, University Press, 1997.

MERCHANT, Carolyn, The Death of Nature: Woman, Ecology, and the Scientific Revolution, San Francisco, Harper and Row, 1981.

MIES, María y SHIVA, Vandana, Ecofeminismo. Teoría crítica y perspectivas, trad. Mireia Bofill, Eduardo Iriarte y Marta Pérez Sánchez, Barcelona, Icaria, 1997.

MIES, María y SHIVA, Vandana, La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción, trad. Mireia Bofill y Daniel Aguilar, Barcelona, Icaria, 1998.

PLUMWOOD, Val, Feminism and the Mastery of Nature, Nueva York, Roudledge, 1993.

— Environmental Culture. The ecological crisis of reason, Nueva York, Routledge, 2002.

PULEO, Alicia H., «Ecofeminismo: hacia una redefinición filosóficopolítica de Naturaleza y ser humano», en Cèlia Amorós (ed.), Feminismo y Filosofía, Madrid, Síntesis, 2000, págs. 165-190.

— «Derechos versus contextualismo: Personas, simios y la ética ecofeminista», Revista de Filosofía de la Universidad de La Laguna, núm. 7 (2000), págs. 353-357.

— «Feminismo y tauromaquia», en El viejo topo, Barcelona, 2004. Puede consultarse en la página web de la Red de Mujeres.

SABATÉ MARTÍNEZ, Ana, «Género, Medio Ambiente y acción política: un debate pendiente en la Geografía actual», Anales de Geografía de la Universidad

Complutense, vol. 20, págs. 177-191.

SALLEH, Ariel, «Naturaleza, mujer, trabajo, capital: la más profunda contradicción», Ecología Política, núm. 7, Cuadernos de Debate Internacional, Barcelona, Icaria, 1994.

SEGURA, Cristina, «Mujeres y Medio Ambiente en la Edad Media castellana», en AAVV, Oficios y saberes de mujeres, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 2002.

SHIVA, Vandana (1988), Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo, trad. Instituto del Tercer Mundo de Montevideo (Uruguay), Cuadernos inacabados 18, Madrid, Horas y Horas, 1995.

— Cosecha robada. El secuestro del suministro mundial de alimentos, Barcelona, Paidós, 2003.

SPADARO, María y FEMENÍAS, M.ª Luisa (2000), «Mujer y Ecología: ¿Una relación según natura?: Entrevista a Karen Warren», Mora. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, núm. 6, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, julio, 2000.

THE BOSTON WOMEN'S HEALTH BOOK COLLECTIVE, Nuestros cuerpos, nuestras vidas, Barcelona, Plaza y Janés, 2000.

VILLOTA, Paloma de (ed.), Globalización y género, Madrid, Síntesis Economía, 1999.

*SITIOS WEB*

**http://www.womenandlife.org (Women and Life on Earth)**

**http://www.farinc.org/ (Feminist for Animal Rights)**

**http://www.ecofem.org (Red ecofeminista)**

**http://www.matriz.net (Red Mujeres y Salud)**

**http://www.conspirando.cl/contactos.htm (Con-spirando. Revista Latinoamericana de Ecofeminismo, Espiritualidad y Teología).**

# 4

# EL FEMINISMO POSTCOLONIAL Y SUS LÍMITES

*María Luisa Femenías*

## 1.

## INTRODUCCIÓN

Un importante número de trabajos feministas han atravesado las fronteras disciplinares tradicionales, reconfigurando la cartografía de las problemáticas filosófico-políticas tanto de la Academia como de las investigaciones independientes y de la acción. Al mismo tiempo, se ha atravesado el sexo, punto originario de mira del feminismo, con numerosas variables, en especial la raza, la clase, la etnicidad, la orientación sexual o religiosa. Todas ellas alertan sobre el complejo identitario en juego, que contrasta con los usos previos de la categoría de sexo-género y el modelo de justicia distributiva. Consecuentemente, los conceptos y los desarrollos teóricos tradicionales han sufrido innovaciones que, a la luz de la complejidad del nuevo mapa teórico, implican —a nuestro juicio— una aportación imposible de ignorar.

Recientemente, problemas basados en la intolerancia religiosa y política han potenciado los aspectos más bárbaros del poder, poniendo nuevamente sobre el tapete teórico esa visión negativa de la diferencia que obedece —según los teóricos postcoloniales— a preconceptos que se han desarrollado y perfeccionado a lo largo de siglos de dominación colonial. Las nuevas formas de intolerancia religioso-cultural y los procesos de glo-localización interactúan entre sí potenciando de modo insospechado la exclusión. Los pedidos de reconocimiento identitario cobran vigencia, dando lugar a numerosas paradojas, que no deben ocultarnos las inequidades sistemáticas de las mujeres aún en las sociedades desarrolladas. Tales desigualdades se entretejen con otras basadas en los ejes países ricos / países pobres, hegemonía / periferia, clases sociales / cultura / religión / lengua etc., que —en palabras de Nancy Fraser— se potencian en un espacio público mundial.

Tres grandes corrientes feministas abordan el nuevo mapa mundial: el feminismo multicultural, el postcolonial y el ecofeminismo, todos de la mano de los movimientos antiglobalización. Emparentados entre sí por su examen crítico de la lógica del dominio, denuncian que se construye al «otro» o bien como proyección de sí mismo, o bien como otro jerárquicamente inferior y, en cierto

modo, explotable cuando no erradicable. En breves palabras, este es el telón de fondo del feminismo postcolonial del que nos ocuparemos a continuación.

**2.**

## LA ANTESALA: EL PENSAMIENTO POSTCOLONIAL

Los Estudios sobre Subalternidad y los Estudios Postcoloniales se conformaron en Inglaterra hacia fines de los 70 gracias al impulso de un conjunto de académicos indios. Bajo la denominación de Subaltern Studies publicaron sus primeras compilaciones en Delhi, las que más adelante se difundieron con la demominación de Estudios Postcoloniales. Como cualquier término polémico, «postcolonial» sirve mejor como punto de partida de los análisis que como punto de llegada, porque investigaciones y necesidades se combinan coyunturalmente en contextos históricos y geopolíticos específicos. Ahora bien, en general, los Estudios Postcoloniales, como otras teorías «post», representan una suerte de pérdida de la inocencia sobre las narrativas igualitaristas modernas, su neutralidad y su potencial emancipatorio. Fundamentalmente, regulan las definiciones de qué somos, cómo somos, quiénes somos, desde el punto de vista de la cultura hegemónica. Así, el Pensamiento Postcolonial explora los niveles teóricos de las patologías sociales que giran en torno al antagonismo contingente como piso de una necesidad histórica1. Sobre esa base, se elaboran estrategias de emancipación, planteando demandas culturales no sólo como un cambio de contenidos sino fundamentalmente como la resignificación simbólica de su inscripción histórica. Donde el multiculturalismo se ancla en el pensamiento postmoderno para intersectar las inscripciones narrativas del sujeto con la clase, el género la opción sexual o la religión, el pensamiento postcolonial, por su parte, toma como punto de partida la lógica del dominio entendida a partir de la dialéctica binaria Uno-Otro, en términos de colonizador-colonizado, y se mueve críticamente dentro de un marco moderno del poder.

El Pensamiento Postcolonial no supone un corte tajante en el proceso de la transición histórica que va desde la condición colonial a la postcolonial. Tampoco ignora las influencias actuales de la cultura occidental en el orden económico y político. Por el contrario, la lógica del dominio genera un centro (el

Imperio) y una periferia (las Colonias), vinculados entre sí por un movimiento expansionista regulado desde dentro de las fronteras del Imperio por un discurso social que marca el lugar de la experiencia efectiva de la marginalidad, a la vez que permite su transformación en experiencia crítica. Desde allí, se elaboran estrategias comprensivas de las nociones de «poder», «emancipación», «subalterno», «híbrido» o «mestizo»2. La mejor comprensión del funcionamiento de la dialéctica de la dominación favorece acciones que llevan a la resignificación, la autoafirmación, y el rechazo de los modos coloniales. En ese sentido, las demandas culturales se plantean no sólo en términos de revisión de los aspectos contingentes de la temporalidad sino que se cuestiona la temporalidad misma, la historia emergente que puede inscribirse y rearticularse con significado contrahegemónico.

La indeterminación de la inscripción —tanto del colectivo como de los individuos— genera cierta inestabilidad oculta que favorece la debilitación de los significados hegemónicos. Según Bhabha, los discursos postcoloniales son transnacionales porque están enraizados en historias culturales específicas de desplazamiento, migración y reacomodamiento territorial, con circulación de significados y resistencias a formas holíticas de explicación de lo social. De ese modo, se favorecen nuevos actos de enunciación cultural como lugares matriciales que irrumpen en tanto portadores de una identidad híbrida (Bhabha), que favorece la reconceptualización de la cultura, la resignificación de la otredad, la posibilidad de repensarse como sujeto autónomo.

Producto de una doble inscripción, como subalterno y como híbrido, el sujeto postcolonial surgirá —según Bhabha— en un intersticio (in-between) y será capaz de negociar, invertir, desplazar y apropiarse de las estructuras de dominio que lo someten, produciendo otros lugares matriciales de experiencia de lo marginal-periférico3. La actual globalización económica, como proceso de internacionalismo, genera redefiniciones culturales localizadas. En efecto, estas redefiniciones refuerzan identidades etnocéntricas a la manera de límites epistemológicos constitutivos de los sujetos. Paralelamente, se producen procesos de sincretismo y yuxtaposición (Bhabha) que potencian el deseo de reconocimiento grupal por sobre la distribución y la iteración individual. La identidad grupal y la iteración individual débil compensan el fuerte sentimiento de desarraigo (unhomeness) y extraterritorialidad.

El análisis postcolonial del atravesamiento del sujeto por variables como el sexo, la etnia, la clase, la religión, la opción sexual u otras, inevitablemente socava las

fronteras identitarias reguladas por las narrativas dominantes. Gracias a esto, se subrayan las marcas de la experiencia de la marginalidad y la transhistoricidad. La política subalterna —formada sobre la base de la experiencia de la subalternidad, la explotación y la resistencia— desarma la narrativa oficial sobre lo subalterno. En general, se despolitizan las acciones e interpretaciones de los subalternos criminalizándolas en cambio.

El discurso subalterno —si es posible llegar a construirlo— interfiere en las interpretaciones hegemónicas existentes sobre la subjetividad subalterna y el cambio social ofreciendo una versión alternativa a la mirada hegemónica y única del colonizador. Desde la experiencia subalterna crítica, los subalternos —en palabras de Spivak— crean como acto de supervivencia, una textualidad simbólica nueva que genera diferentes modos de circulación del significado. Los subalternos escindidos como subalternos, autónomos e híbridos (o mestizos) intentan zanjar los denominados conflictos de lealtades teorizando comprensivamente sobre la base de la lógica del dominio. Para quebrarla, revisan la compleja dinámica de la formación y el intercambio transcultural en un contexto geopolítico dado, donde «postcolonial» no funciona como un rótulo neutral para un campo ya existente de significados sino que demarca activamente un proceso histórico de inclusión y de exclusión que tiende a generar sujetos contrahegemónicos efectivos.

Los Estudios Postcoloniales, en oposición a los modelos de autoctonía racial y cultural, sostienen que en una era de constantes migraciones, de globalización de los mass-media y de continuo flujo transnacional de la información, la distinción colonial-postcolonial pura es imposible de sostener. La cultura de los colonizados —como ya había advertido Franz Fanon— irrevocablemente se altera en contacto con la de los colonizadores y viceversa. La narrativa postcolonial rompe la estructura dentro / fuera y con ella, las barreras que impiden resignificar los límites y producir lugares de experiencia nuevos. No hay posibilidad de espacios homogéneos.

## 3.

## EL FEMINISMO POSTCOLONIAL

Si bien es una denominación discutida, como parte de la corriente anterior suele entenderse por Feminismo Postcolonial un conjunto amplio de trabajos que examinan la condición histórica de las mujeres en los países liberados de su dominación colonial después de la Segunda Guerra Mundial. El feminismo postcolonial no agota el feminismo de las ex-colonias. Por ejemplo, el ecofeminismo tiene una fuerte impronta en países como la India, vinculándose con movimientos espiritualistas y ecologistas compartiendo al mismo tiempo algunas de las categorías del feminismo postcolonial. Específicamente, el feminismo postcolonial pretende subvertir la desvalorización histórica no sólo de las mujeres, sino también de la etnia (cultura, nación) a la que pertenecen, inferiorizada por la colonización, y resignificar positivamente las diferencias entendidas como recíprocas. La mayoría de las feministas postcoloniales consideran que la desigualdad jerárquica con que se entienden las diferencias culturales es «consecuencia sistémica del desarrollo histórico global de los últimos 500 años, de la expansión del capitalismo europeo moderno a través del mundo, que resultó en la sumisión de todos los «otros» pueblos a su forma de operar, su lógica económica, política e ideología»4.

Muchas veces este proceso genera violencia epistémica. Incluso, el feminismo tal como Occidente lo ha definido apropiándoselo es sólo una forma más de imperialismo cultural5. En efecto, siguiendo la noción foucaultiana de violencia epistémica, Spivak y otras feministas indias, formulan las siguientes denuncias: por un lado, toda la red de categorías comprensivas y constitutivas de la historia y de la identidad de las mujeres son sólo occidentales. Más precisamente eurocéntricas aunque se autoinstituyen en universales (Spivak cuestiona el concepto mismo de universalidad). Por otro, todos los contenidos materiales de las descripciones se significan desde el punto de vista del discurso hegemónico construyendo al Otro diferente como subalterno.

Por tanto, Spivak concluye que todo el conocimiento existente sobre las otras culturas debe ser entendido como conocimiento sojuzgado (y subjuzgado): un campo entero de conocimientos descalificados, ignorados, desvalorizados bajo el rótulo de naïve, pre-científicos o incluso inexistentes.

Desde luego, tal apelación supone traer a la superficie de la crítica los subtextos coloniales y sexistas. Es decir, los textos que subyacen a la narrativa colonial. Al mismo tiempo, consiste en dar voz a las mujeres o, al menos, en denunciar la relación entre mujer y silencio como alegoría imperfecta pero riquísima de la violencia epistémica general. Así entendido, en estos contextos, lo subalterno (en

tanto que posición de subalternidad) ni tiene historia, ni cultura, ni significaciones propias. En sentido estricto no puede hablar sino colonizadamente, con la voz de las significaciones hegemónicas.

Ahora bien, es necesario tener en cuenta que una denominación tan amplia como «postcolonial» homogeniza diferencias fundamentales entre las diferentes culturas colonizadas. El Imperio encubre modalidades culturales, étnicas, religiosas, estéticas y jerárquicas diversas dentro y entre las culturas en cuestión. Según Spivak, la amplitud o estrechez de los lugares de emergencia de los nuevos sujetos genera un muy distinto mapa de identidades e identificaciones: se borronean las fronteras al punto que lo que los «colonos» blancos pueden considerar postcolonial sigue siendo colonial para las comunidades autóctonas porque sus diferencias son absorbidas por la «comunidad occidental» en términos de sus propios parámetros (siguiendo la lógica de la identidad) sin cuestionar la legitimidad de su auto-apropiación de la representación.

Precisamente por eso la noción de representación juega un papel fundamental. Entre nosotros, el término puede referir a la «representación simbólica» fuertemente identitaria de un grupo. Pero igualmente puede referir a la «representación política» ante una Legislatura o Parlamento. Los escritos postcoloniales no pocas veces yuxtaponen ambos significados. De alguna manera el primero cobra más relevancia como si el problema del reconocimiento y de la representación operara gracias a fuerzas identitarias emergentes, y sólo luego, ante su visibilización, se alcanzara la representación política. Esta dinámica juega un papel fundamental puesto que el pensamiento postcolonial critica las categorías políticas occidentales por estar acuñadas sobre la lógica moderna que, por su propia dinámica, legitima la dominación colonial.

Quebrar los modos de significación hegemónica es otro de los objetivos del pensamiento postcolonial puesto que —como advirtiera Foucault— los sistemas jurídico-políticos generan los sujetos que luego vienen a representar. Por tanto, no es posible constituirse en sujeto subalterno porque —tal es la conclusión de Spivak— lo subalterno no es sujeto, ni tiene historia, ni cultura o significaciones propias. En sentido estricto, las mujeres no sólo son a-lógicas (sólo se puede dar cuenta de su silencio), sino que —inscripta en la posición de subalternidad— carece de palabra y en sentido estricto no puede hablar. Como veremos más adelante, no todas las feministas postcoloniales son tan drásticas. Incluso la misma Spivak adopta posteriormente una posición más constructiva. De todos modos, fundamentalmente, el feminismo postcolonial denuncia la sutura

analógica imperio / colonia-varón / mujer. El sitio de la exclusión opera como fuerza contrahegemónica para generar significaciones, discursos y sujetos contra-hegemónicos. Estos sujetos se unifican a partir de ficciones políticas como Tercer Mundo o Países Postcoloniales.

Sin embargo, la denominación de Tercer Mundo no puede adoptarse acríticamente. En principio, se genera la ilusión de que el Tercer Mundo es un todo homogeneo por un doble camino. El primero, debido a la heterodesignación colonial, porque el país colonialista tiende a construir un Otro denso, homogeneo e inferiorizado. El segundo, por autodesignación resignificada, porque a fuer de necesitar una ficción política, los colonizados la construyen sin fisuras a los efectos de oponerla al Uno dominador. Políticamente, se ontologizan y naturalizan las diferencias, fijándose la jerarquización y borrándose las diferencias. Precisamente, Chandra Mohanty advierte sobre los riesgos que se corren cuando se homogenizan las diferencias.

En efecto, Mohanty critica a las teóricas feministas que se refieran a la opresión de las mujeres del Tercer Mundo por su concepción euro-americana de Tercer Mundo. Subraya que los discursos hegemónicos occidentales consideran a tales mujeres monolíticamente, describiéndolas como sexualmente reprimidas, atadas a las tradiciones, sin educación ni cultura. Las contrastan explícitamente con la educada, moderna y autónoma feminista del Primer Mundo6. De ese modo, las feministas occidentales se apropian de la mujer del Tercer Mundo como última prueba de la universalidad del patriarcado y del tradicional sometimiento femenino y describen a la mujer del Tercer Mundo como parte de una sororidad global, que representa una alegoría de la alteridad cultural enigmática e indiferenciada. En tal sentido, Mohanty reclama análisis específicos contextualizados y diferenciados de las formas en que las mujeres se conforman como un grupo sociopolítico, histórico y cultural particular7.

Las mujeres no-occidentales sienten que se las inscribe entre la ontologización y el exotismo. La Mujer del Tercer Mundo se asimilada a «lo otro exótico» más próximo a la naturaleza. El lugar de Otra Exótica genera un espacio de visibilización en el discurso hegemónico pero a costa de ocultar o enmascarar a las verdaderas mujeres, reforzando su sensación visceral de doble subalternidad. Por tanto, Mohanty defiende una imagen compleja de las mujeres del Tercer Mundo (en plural), enfatizando lo específico y lo local, como opuesto a lo homogeneo y a lo global.

Mohanty muestra cierto escepticismo respecto de la viabilidad de las posiciones universalistas. No obstante, insiste en la necesidad de ampliar las perspectivas teóricas y de denunciar la internacionalización de las economías y de las fuerzas laborales. Le interesa asimismo enfatizar el valor de los análisis interculturales como una forma de conceptualización del proceso sistemático socio-económico e ideológico en el que están inmersas las mujeres del Tercer Mundo. De este modo, justifica retener —a pesar de sus propias críticas— la categoría Mujeres del Tercer Mundo como una estrategia o ficción política, a los efectos de aglutinar y potenciar los modos y las posibilidades de acción política de las mujeres. De este modo, las mujeres del Tercer Mundo logran su unidad a partir de la creación de una comunidad imaginaria o ficcional. Es decir, a los efectos de encauzar los esfuerzos y las energías de las mujeres, y dado que las diferencias pueden multiplicarse al infinito, es preciso inventar estratégicamente y defender algunas ficciones metafísicas tales como la Mujer del Tercer Mundo.

El feminismo postcolonial tiende, entonces, a afirmar la irreductibilidad de la compleja diversidad que caracteriza la vida de las mujeres no-occidentales. Niega la fetichización occidental de las diferencias culturales, su naturalización y la ordenación feminista de las diferencias según las categorías occidentales. Para Mohanty, sin embargo, en la medida en que el discurso feminista de las mujeres no-occidentales sólo se haga comprensible en el marco de la lógica del imperialismo occidental, será imposible constituir nuevas opciones comprensivas ante las diferencias8.

**4.**

## EL FEMINISMO POSTCOLONIAL DE G. CH. SPIVAK

En 1976, Gayatri Chakravorty Spivak —representante emblemática del Feminismo Postcolonial— publicó la versión inglesa de De la grammatologie de Jacques Derrida (1967), presentándose a sí misma como una pensadora postcolonial radical y crítica de las posiciones imperialistas9. Spivak reconoce que la deconstrucción derrideana influyó de modo fundamental en su propio trabajo de deconstrucción del pensamiento ilustrado europeo, incluyendo al marxismo. En un sentido, la misma Spivak reconoce que utiliza la

deconstrucción para abordar los modos en que ella misma es cómplice de las formaciones sociales a las que se opone y la responsabilidad que le cabe en ello. Sin embargo, no concluye que la deconstrucción desemboque en la afirmación de que no hay sujetos, ni verdad, ni historia. Simplemente, Spivak cuestiona que la verdad sea el privilegio de la identidad: como la verdad y la identidad se producen (se construyen) su objetivo es mostrar el proceso por el cual esto es posible. Por eso mismo, entinde que la deconstrucción no considera que «el logocentrismo sea una patología o una forclusión metafísica» sino que «La deconstrucción es más que nada una constante crítica a aquello que no podemos querer»10.

Sin duda la obra más importante de nuestra estudiosa es A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present (1999), y a ella nos referiremos brevemente. Su publicación en Londres dio lugar a una catarata de críticas. Entre las más significativas tomaremos a modo de ejemplo la de Terry Eagleton (profesor en Oxford) publicada en The London Review of Books.

En su reseña Terry Eagleton acusa a Spivak de haber escrito un libro teóricamente oscurantista, y narcisista. Asimismo la tacha de solipsista, políticamente desorientada y, en caso de que tales apelativos hubieran sido insuficientes, cómplice del imperialismo estadounidense11. Según Eagleton, la obra de Spivak es ejemplo de la conexión entre el oscurantismo y el imperialismo estadounidense, aunque —modificando su tesis originaria— finalmente resuelve el tema del oscurantismo del libro como una cuestión de estilo. Eagleton la acusa de desconocer las reglas más elementales de la sintaxis y de la retórica, además de romper con las formas aristotélicas del estilo. Parte de la crítica se centra en el modo en que Spivak aborda los temas sin reparar en que lo que a su juicio constituye un conjunto de errores imperdonables es precisamente el objetivo que nuestra autora quiere alcanzar. Para Spivak la ruptura de la sintaxis y de los campos semánticos es una forma más de manifiestar resistencia tal como lo sugieren Luce Irigaray y Hélène Cixous. Para Spivak, una vez lograda la ruptura de la sintasis y de la semántica la lengua hegemónica comienza a incorporar otras formas. En palabras de Spivak, las lenguas también se mestizan alejándose de su «pureza» originaria. Quienes hayamos leído la escritura original de Spivak en inglés sabemos de las dificultades que ofrece al lector/a seguir sus ideas. Claramente la sintaxis en la que escribe remeda el estilo del inglés Británico, pero está lejos de ser igualmente comprensible tanto para hablantes nativos como para aquellos que lo aprendimos académicamente. Con todo, no deja de ser curioso que la violación

epistémica del estilo Británico haya sido el aspecto que más críticas desató. Por cierto, no es esa la aportación más interesante que hace Spivak a la teoría Postcolonial.

Para examinar qué dicen realmente los textos filosóficos de la Ilustración, Spivak hace un repaso de las obras filosóficas desde Kant a Freud, pero con amplia profusión de citas cruzadas de diversos autores. Pero, ¡atención!, no se atiene a lo que expresamente sus textos afirman. Por el contrario, siguiendo las reglas de la deconstrucción, rastrea los implícitos de la dinámica ilustrada, ocultos en las formas retóricas. A su criterio, ese es el lugar donde se agazapa la producción del pensamiento colonial. Por tanto, a partir de un uso un tanto libre de Derrida, de Man, Lacan desarticula los registros de lo Real y de lo Simbólico. Escogiendo pasajes y obras discrecionalmente, dedica el primer capítulo a la lectura de Kant, Hegel, Marx y Freud con abundantes referencias filosóficas cruzadas. Denomina su lectura «una malinterpretación» de los filósofos mencionados y se legitima apelando al conocido lema derrideano que toda lectura posible es una lectura verdadera12.

Resumir sintéticamente el proceso de deconstrucción de los filósofos referidos es prácticamente imposible. Me interesa subrayar solamente que Spivak ve en el Imperativo Categórico kantiano la Axiomática Naciente del Imperialismo. Sin embargo, contrariamente a lo que podríamos suponer, no deconstruye la Metafísica de las Costumbres sino La Crítica del Juicio, de donde toma —siguendo a Paul de Man— los ejemplos que darán cuenta del tropo que muestra que aquello que dice ser lo verdadero no lo es. En un segundo paso, distingue cómo el impulso correctivo del análisis tropológico actúa una mentira a los efectos de dar una versión correcta de la verdad. Como se sabe, de Man rastreó y puso en evidencia esta doble estructura en un conjunto de escritores (la filosofía es sólo un megarrelato): Rousseau, Nietzsche, Hölderling, Proust, Yeats13. Spivak retoma esta idea de la estructura doble para poner al descubierto el subtexto imperialista del modelo de Kant14.

El mismo tipo de análisis lleva a cabo con Hegel. La obra que toma como muestra del tipo de análisis que le interesa llevar a cabo es La Filosofía de la Historia, centrándose en la rápida revisión que hace de la cultura de la India. La información de Hegel en este sentido, convengamos, muestra ser bastante precaria. Por supuesto que Spivak subraya esta faceta del sumario examen de Hegel del Gitâ. En este caso, el objetivo de Spivak es mostrar la complicidad estructural de los textos a partir de esta referencia gestual a una cultura no-

occidental: su mirada es la mirada rampante del colonizador que se polariza ante el colonizado. Nuevamente, le interesan a Spivak las observaciones hegelianas acerca del arte de la India: como no encaja en los parámetros occidentales concluye Hegel que no es arte en absoluto15.

Otro tanto hace Spivak con Marx. Parte del examen de una oración del El Manifiesto Comunista que dice: «cuanta menos habilidad en el uso de la fuerza requiera una tarea manual, es decir en otras palabras, cuanto más se haya desarrollado la industria moderna, tanto más el trabajo de los varones será reemplazado por el de las mujeres»16. En el análisis de Spivak, cuando el imperialismo introduce la mobilidad social y define la situación de las mujeres como patriarcal quedan definidas como subalternas y sostén de la producción17. Nuevamente es imposible que nos extendamos en los análisis trópicos de Marx, pero su conclusión es drástica: Marx fue el intelectual orgánico del capitalismo europeo. Rótulos como modo asiático de producción son constructos occidentales (imperialistas) natualizados —agrega Spivak— que no se corresponden con ningún modo de producción que se lleve a cabo en Asia.

Descarticular los tropos, las naturalizaciones, las ontologizaciones son tareas que debe llevar adelante el feminismo postcolonial. De este modo, la forclusión vinculará el «proceso primario» freudiano que encarnan dos operaciones complementarias: la producción del sujeto y la expulsión del sujeto. Lo Real lleva la marca de la expulsión y Spivak llama «informante nativo» —denominación que toma de la etnografía— al lugar que marca la expulsión del nombre del Hombre, la marca que anula la imposibilidad de una relación ética18.

Wrigth retoma la noción de lugar (place) como eje de su análisis de la obra de Spivak, a los efectos de mostrar que la posición de Eagleton —que mencionamos más arriba— es errada, autoritaria y está fuera de lugar19. Tras mostrar la función retórica de «lugar», Wright concluye que el estilo de Spivak no está fuera de lugar, sino en plena consonancia con los objetivos de su otra. En efecto, Spivak además de su examen explícito de los modos en que la dialéctica colonizador / colonizado se resuelve, muestra implícitamente su resistencia postcolonial en un uso arrevesado de la lengua Británica. A juicio de los retractores de su teoría, el impacto estilísitico genera no sólo la degradación de la lengua sino un uso idiomático hermético. La primera consecuencia bien puede ser deseada, la segunda, en cambio, generaría ciertas barreras comprensivas que reduciría su expansión a una audiencia más amplia, objetivo en principio

deseable. El objetivo de Spivak es apuntar directamente a la Academia, como centro neurálgico de las fundamentaciones filosóficas que legitiman el imperialismo colonial, tal como señala casi al inicio de la obra, incluso (o especialmente) en aquellos filósofos de la Ilustración que proclaman la Universalidad.

*Situada en la paradoja —para utilizar palabras de Braidotti— Spivak está en el mejor y en el peor lugar para llevar adelante su proyecto de examinar críticamente la razón postcolonial: el mejor, en tanto portadora de una diferencia; el peor, en la medida en que está dentro del sistema cultural del colonizador. Pero, precisamente la pertenencia «a dos mundos» la instituye en conocedora de ambas culturas. Portar una doble culturalidad la legitima como agente cultural mediador capaz de sobrepasar una y otra, descentrándose y constituyéndose en un sujeto nuevo20.*

En tanto teórica marxista, Spivak es sensible a los problemas de clase, a las consecuencias estructurales de la dependencia colonial y al papel jugado por las élites indias en su relación con el Imperio Británico. Reconoce claramente la diferencia entre la política de la metrópolis y la de sus dependencias rurales mostrando el lugar que el Tercer Mundo ocupa en los discursos del capitalismo avanzado, que articula con el lugar subalterno de las mujeres respecto de lo masculino. En ambos casos, habla en lugar del subalterno, definido como iletrado. Para Spivak, este silenciamiento del subalterno equivale a un ejercicio de violencia que muestra que las narrativas occidentales carecen de autocrítica. De Kant a Marx, de Hegel a Freud, las construcciones del «Otro» sólo promueven —a su juicio— políticas irreconciliables con lo políticamente correcto: es necesario deconstruir los megarrelatos, incluyendo la pedagogía del Humanismo, y potenciar la reflexividad problematizada de los subalternos, al margen de la pureza de los estilos. Si es necesario, hay que apelar a la fractura, la ironía, la inversión, la discontinuidad y la paradoja. Como los lugares correctos sólo lo son para un cannon retórico determinado, Spivak como en el método de lectura alegórica de Paul de Man, quiebra los lugares preestablecidos por el cannon21.

El segundo capítulo de la obra, examina la Literatura y las vicisitudes del informante nativo como figura de representación literaria. Si en Filosofía la mujer queda excluida como uno de los Temas Mayores, en Literatura es importante detectar el papel que juega en la producción cultural de las representaciones. Para el primer caso, Spivak juega con la palabra «subject»

como «tema» y como «sujeto» y además con sus connotaciones de «sujeción». Respecto del segundo, le interesa subrayar que las mujeres escritoras no son informantes nativas sino académicas feministas, mujeres cultas que comparten con los escritores varones la tendencia de crear al «otro» (frecuentemente una mujer) como una pieza que pone en evidencia manifiesta la lógica de la identidad. La literatura inglesa del siglo XIX es la representación cultural del imperialismo, y no puede ignorársela. El imperialismo produce una narrativa que «mundea» al Tercer Mundo y en forma creciente al Segundo y al Sur, sentando las bases transnacionales del cambio. Spivak apela al concepto heideggeriano de «mundear» como modo de estar en el mundo. Desde esa perspectiva revisa Frankenstein de Mary Schelley, Jane Eyre de Charlotte Brontë y Wide Sargasso Sea de Jean Rhys con múltiples referencias, entre otras, a las conocidas y controvertidas interpretaciones de Calibán, el personaje «nativo» de La Tempestad de W. Shakespeare. Nunca haciendo suficientemente lo adecuado en el lugar adecuado define Spivak a los personajes «nativos» de las obras mencionadas. La pertenencia a dos mundos se resuelve en el saber/poder de los personajes que representan los modelos colonialistas y la carencia de lugar propio (unhomed) de los personajes de fronterizos, signados por la violencia de la traducción y de la traslación.

El capítulo tres, sobre la Historia, examina la historia de los colonizadores. Por eso, Spivak realiza un notable esfuerzo para presentar a los europeos como «Otros» y mostrar que han construido «África» o «India» tal como lo son(mos) ahora según sus propios intereses. Es preciso mostrar como se consolida la soberanía Europea al definir a las colonias como lo «Otro», expandiendo su comercio y proyectando su propia imagen como soberana. Una revisión crítica de la historia de Europa debería suponer el conocimiento híbrido de su propio pasado. En otras palabras, enriquecería la conciencia europea que escribiera su historia en términos de lo «Otro». A partir de categorías foucaultianas, Spivak revisa la Pax Britannica, los constructos Mujer del Tercer Mundo, la figura de Mahama Gandhi, entre otros, con una severa referencia en términos de «rigidez de rigideces» a las grandes corporaciones británicas como la East India Company.

Por último, la Cultura es el tema del capítulo cuarto. Spivak revisa los procesos de gestación de las culturas híbridas, los procesos de yuxtaposición cultural, la generación de sujetos subalternos que deberían auto-constituirse en sujetos postcoloniales pero, sobre todo, la auto-afirmación identitaria que está en la base de los procesos emancipatorios. Según su concepción, la postcolonialidad se

traslada, «viaja», cruza fronteras geográficas, lingüísticas, culturales y políticas: donde hay resistencia —podemos concluir con Spivak— hay posibilidad de cambio, aspecto que Spivak pretende subrayar. Las acusaciones de falta de coherencia en la exposición de sus ideas —a nuestro juicio pertinentes— no oscurecen el esfuerzo de la autora por alejarse del eurocentrismo. En pocas palabras, Spivak pretende un lugar equidistante entre el «ojo de dios» y el de las victimizaciones. Intenta, en definitiva, dar voz al subalterno para que deje de serlo.

En síntesis, la teoría feminista postcolonial se caracteriza por negarse a aislar el género de otros determinantes como la etnia, la clase y la experiencia colonial. Al mismo tiempo enfatiza aspectos materiales e institucionales del poder como si sólo fueran inherentes al modelo Occidental. De esa manera, transmite —voluntariamente o no— una versión romantizada de las sociedades pre-coloniales. Desconoce o minimiza las jerarquizaciones y discriminaciones en el interior de la India, como emblemática de la cultura autóctona no occidental, forzando la justificación de algunos rasgos culturales. En general, el proceso deconstructivo es más potente que el constructivo y termina por ofrecer un sujeto Uno-precolonizado más que un Uno-postcolonizado híbrido o mestizo.

## 5.

## FEMINISMO ¿POSTCOLONIAL? EN ÁFRICA Y CHINA

Me hago cargo de las dificultades del título de esta sección, comparable a las clasificaciones de la Enciclopedia borgiana del Emperador de la China. Es verdad que la mayoría de los actuales países africanos obtuvieron su independencia a partir de la década de los 50. También es cierto que algunos de ellos estuvieron bajo dominación inglesa, pero no todos, destacándose por su extensión y el tenor de sus conflictos (pensemos en el Argel y Congo) las ex —colonias francesas (o más precisamente, francófonas). Ahora bien, sus desarrollos filosóficos y feministas, ¿Deben ser considerados Postcoloniales? La respuesta no es clara aunque el mapa de Spivak no los contempla. ¿Falacia spivakiana pars pro toto? ¿Arrogación metonímica de la colonialidad?

Como rasgo distintivo del desarrollo filosófico africano suele presentarse el tema de la negritud en tanto categoría identitaria. Sin embargo, parece tener más vigencia entre los grupos afro-americanos que en los mismos países africanos postcoloniales, más preocupados por sus tensiones políticas internas22.

Ahora bien, ¿Cómo se piensan las mujeres africanas? Pues, obviamente no todas de la misma manera. Los escasos datos con que contamos, si bien exhiben la misma oposición que las feministas postcoloniales indias a que el feminismo occidental se auto-instituya en universal e imponga sus propias categorías y temáticas, no muestra coincidencia entre las diferentes corrientes (algunas incipientes) en cómo dar cuenta de sus propias especificidades23. Un primer problema entonces es delimitar qué se considera filosofía y qué feminismo en África. Justamente, algunas corrientes defienden la filosofía en términos de etno-filosofía (ethno-philosophy) generada por contraposición a los relatos de viajeros, misioneros y colonos. Se basaría en conceptos tales como negritud y personalidad africana, negando a toda otra persona nacida en África pero no perteneciente a ninguna de las etnias negras, la identidad africana. Tengamos en cuenta que no sólo colonos blancos o mulatos pueblan África. Un importante contingente de trabajadores asiáticos —indios por ejemplo— se radicaron en África y fundaron allí sus familias. De la misma manera, los pobladores egipcios o las tribus saharianas serían no africanos, lo que a todas luces resulta paradójico. Otras corrientes, en cambio, se niegan a identificar lo africano con lo negro, aunque examinan críticamente algunos conceptos básicos de la filosofía occidental y los contrastan con el conjunto de creencias que al respecto sostienen las diversas etnias. Un capítulo aparte merecería el feminismo de las mujeres musulmanas cuyas teorizaciones son más conocidas en España y menos en EEUU.

En estos contextos, La Filosofía Feminista Africana parece ser tan sólo un nombre que genera no poca confusión. En efecto, mientras algunas filósofas sostienen que la filosofía feminista africana ha existido «siempre», otras afirman que no es posible hablar de Filosofía y menos de Filosofía Feminista. En el mejor de los casos —sostienen— cabe hablar de Estudios de la Mujer Africana, cuyas defensoras están actualmente avocadas a la tarea de recabar información, documentación y/o testimonios de y sobre las mismas mujeres. Estos grupos que intentan dar cuenta de los modos de opresión de La Mujer Africana, enfrentan no pocos problemas a la hora de las definiciones. ¿Existe o no «la mujer africana»? En todo caso, ¿cómo construirla? ¿Qué categorías visibilizan su opresión? ¿Cómo la registran las otras mujeres? Sea como fuere, no parece claro que haya

un movimiento postcolonial que aune y potencie esfuerzos teóricos y prácticos. El estado en que se encuentran sus actividades es más bien incipiente y la información que se recibe está más próxima a un patchwork que a un cuerpo teórico consistente. Además, como toda la información proveniente de Estados Unidos se vincula sólo con las raíces afro de sus propias etnias, el resto de África sigue invisibilizado para el centro neurálgico de Occidente. Como contrapartida, los países europeos del Mediterráneo asocian África con la costa del mar que comparten. Oluwele considera que precisamente esa situación dicotómica constituye el desafío que la filosofía y las filósofas feministas africanas deben enfrentar24. A priori, podríamos aplicar a estas posiciones feministas la misma crítica que a cualquier otra: África no es un todo homogéneo, por tanto toda construcción de La Mujer Africana adolece de las mismas dificultades que la de La Mujer del Tercer Mundo. En ese sentido, afirmarla políticamente implica negociaciones y reduccionismos, visibilizaciones y opacidades.

Otro tanto podríamos decir respecto de China. En principio, parece claro que no podemos aplicar la noción de «postcolonial». De hecho, salvo las ocupaciones Británicas o Japonesas parciales, China ha sido un Imperio independiente. Por tanto, la pregunta misma acerca de una filosofía Feminista Postcolonial parece impropia. No obstante, en Taiwan y Hong Kong esta denominación no carece de sentido25. Las cartografías estadounidenses repiten el gesto africano: todo hace suponer que se interesan por China debido al gran número de norteamericanos de ese origen. No les ocurre lo mismo con la India, preocupación Británica por excelencia. Ambas naciones, pertenecientes a un mismo continente, comparten zonas identitarias y cartografías independientes, tal como lo muestran las correspondientes entradas en los Diccionarios Feministas más pretigiosos. Estos interesantes ejemplos deben advertirnos de los sesgos que las culturas hegemónicas imprimen a las periféricas cuando las construyen como «Otro». Y con esto quiero decir que no se trata sólo de ignorancia geográfica manifiesta sino del modo general en que se construyen los saberes.

Brevemente, Lin Chun, Liu Bohong y Jin Yihong consideran que el feminismo entró en China de la mano del marxismo y de la Revolución, pero —como ha sucedido históricamente— con prioridad del análisis de clase por sobre el de género26. En principio, y de modo afín a las teóricas postcoloniales y multiculturales, denuncian sus dificultades para enfrentar la presión de las categorías occidentales pero, sobre todo, la concepción occidental y reduccionista de qué es Oriente: el trabajo más complejo consiste, entonces, en verse (teorizarse) más allá (o más acá) de las distorsiones que provoca el

feminismo occidental en su construcción del Otro/a exótico. Un inconveniente adicional se presenta ante la traducción de los conceptos occidentales a los orientales y viceversa. El tema de la traducción como interpretación y traslación de significados de las culturas con Occidente y de las culturas entre sí es otro problema compartido tanto por el feminismo postcolonial como por el multicultural y se extiende más allá de las fronteras de la filosofía feminista. Por eso, prevenimos sobre la importancia que tiene para el feminismo y para la filosofía entablar un diálogo serio entre los conceptos clave (representación, construcción, identidad, etc.) con los que —cada una a su modo y con las matizaciones del caso— viene trabajando desde su particular posición socio-histórica, sobre todo a los efectos de sopesar políticas y proyectos emancipatorios conjuntos27.

## 6.

## AMÉRICA LATINA Y EL FEMINISMO POSTCOLONIAL

Nuevamente, es sabido también que, salvo para quienes quieren verla como lo otro exótico o construyen una ficción política, América Latina tampoco es un bloque homogéneo como no lo son los demás países que integran (sea lo que fuere) el Tercer Mundo. Por razones obvias me extenderé más sobre este caso. América Latina, como se sabe, presenta muchas y profundas diferencias geográficas, étnicas, económicas, culturales, vinculadas extensivamente por la lengua castellana, la religión mayoritariamente católica y su situación relativa en el eje norte-sur como espacio simbólico, sin desconocer las peculiaridades de Brasil. Quizá por eso, muchas feministas prefieren retener la denominación de América Latina como constructo identitario histórico-económico, con rasgos propios, y no diluirse en el heterogeneo Tercer Mundo, ni solicitar derecho de admisión a los países postcoloniales28. Después de todo, América Latina adquirió su postcolonialidad en el siglo XIX y, en sentido estricto, cuanto menos lleva más de un siglo de vida independiente (en la mayoría de los casos casi dos). En consecuencia, ya se ha constituido una cultura sincrética de peso considerable, con rasgos propios y diferenciados según los Estados, donde los problemas étnicos dentro de las propias fronteras son la mayor parte de las veces más complejos que las relaciones de los países entre sí.

Acabamos de decir que lo/as representantes del pensamiento y del feminismo postcolonial son angloparlantes. Este dato no menor ha dado lugar a que algunas defensoras del feminismo hayan rechazado por completo sus categorías analíticas defendiendo la autoctonía. Otras, en cambio, las aceptan críticamente pero con resultados fructíferos. Entre estas últimas, en La Paz (Bolivia), Silvia Rivera Cusicanqui presentó en 1997 Debates Post Coloniales. Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad, una de las primeras compilaciones realizadas en América del Sur sobre Estudios Postcoloniales y Subalternos29. Según la compiladora, la reflexión y el debate iniciados por lo/as colegas de la India, permite conectar muchos de los aparatos conceptuales que proponen con las reflexiones y las experiencias locales, a la par que brindan herramientas teóricas útiles para examinar la situación particular de las mujeres de América Latina y los grandes movimientos populares indigenistas cuyo reclamo fundamental se centra en cuestiones de reconocimiento identitario.

Rivera Cusicanqui distingue entre indígenas «puras» y «mestizas» en diversos grados (chola, misti, birlocha, entre otras) y advierte sobre los prejuicios que deben enfrentar las mestizas tanto frente a las indígenas puras y las blancas como frente a los varones en general. Su análisis del conjunto de nombres y significaciones más o menos peyorativas que las designan ilustra el mapa de los grados y los modelos de la mestización colonial y postcolonial y pone al descubierto la rigidez de ciertas estructuras sociales, que ejemplifica con la situación de su propio país. La comparación que realiza entre derechos de etnia y derechos civiles pone también al descubierto niveles de incompatibilidad entre la doble (o triple) pertenencia y las tensiones a las que las mujeres se ven sometidas en las que deben inscribirse como sujetos. Incluso, la intersección entre clase, etnia y género se potencia estigmatizando triplemente a las mujeres de las clases culturales más bajas, donde el dinero es sólo un aspecto —a veces no el más relevante— del estátus30. Estas mujeres no han podido además acumular suficiente «capital simbólico» a los efectos de acceder a la esfera de la representación política. En otros palabras, si bien ha transcurrido siglo y medio desde la independencia, el impacto de la colonización, sus consecuencias en la integración social y política en amplios sectores de la población no se ha clausurado todavía.

Los testimonios recogidos por Rivera Cusicanqui sobre los levantamientos indígenas de 1910 y 1950 —base de un proyecto más amplio sobre Historia Oral Andina— revelan que tuvieron lugar por motivos identitarios. En consecuencia, un eje comprensivo extremadamente rico es la triangulación Reconocimiento-

Universal-Particular. En otras palabras, los estallidos denunciaron la opresión simbólica de la cultura «blanca» hegemónica autoinstituida en universal y la consiguiente etnización, inferiorización, marginalización y/o criminalización de estilos culturales alternativos31. Otro eje es la amplia variedad de agrupaciones lideradas por mujeres que funcionan a la manera de núcleos identitarios de pertenencia y de resistencia: los movimientos indigenistas, sin modificar sus estructuras básicas, generaron importantes polos de sensibilización respecto de lo que Occidente reconoce como derechos. La excusión del universal por cuestiones vinculadas al sexo-género y a la etnia generó un movimiento inmenso con características afines a los que hace pocos años se sucedieron en Ecuador y Perú. Denuncian la brecha entre la igualdad formal y la real. En otras palabras, denuncian el carácter falso de una universalidad «expulsiva» que irracionaliza o tacha de violentas las demandas y reclamaciones de aquellos mismos que hace invisibles, sin reconocer la violencia que implica el borramiento ideológico de un subgrupo dado. Muchas veces, estos grupos se tornan visibles sólo en tanto beneficiarios de políticas de acción afirmativa o asistencialista, por lo general ideológicamente manipulada.

Otro aspecto interesante de estas investigaciones es la relación que las mujeres de las distintas etnias «puras» (mayoritariamente Aymara y Quechua) mantienen entre sí y respecto de la población «blanca». Las tensiones interétnicas entre Aymaras y Quehuas (mujeres y varones) son fácilmente detectables incluso por observadores no especializados, aunque a la hora de las reclamaciones frente a la «dominación blanca» ambas etnias se unifican. En estos casos, la escisión intrínseca del campo étnico se borra ante el rechazo que generan las instituciones modernas, vividas como ajenas, una suerte de yuxtaposición en el horizonte del «imaginario social» autóctono.

Como vemos, Rivera Cusicanqui retoma algunas problemáticas ya abordadas en la década de los 60-70 —la identidad, el mestizaje, la autoctonía— pero a la luz de la globalización, potenciando las viejas y las nuevas formas de exclusión y de sexismo que configuran patrones civilizatorios nuevos. Esto no quiere decir que los representantes andinos de los Estudios Subalternos o Postcoloniales, incluyendo a Rivera Cusicanqui, rechacen la Democracia. Por el contrario, alertan vivamente sobre cuánto camino falta desbrozar a los efectos de que pueda efectivamente funcionar una democracia real. En estos casos, el concepto de equidad contempla aspectos no necesariamente vinculados a la justicia distributiva: al capital económico es necesario sumarle el capital simbólico identitario y arrojar más luz sobre las discriminaciones y los prejuicios inter e

intra étnicos. Incluso, el aparato conceptual de la tradición feminista occidental debe revisarse porque su narrativa sobre el poder masculino y el lugar de varones y mujeres en espacios culturales públicos y privados distorsiona muchas aproximaciones a otras sociedades no-occidentales.

En esta línea, pero generando redes conceptuales diferentes, Gloria Anzaldúa, reivindica la noción de Tercer Mundo a la vez que examina la situación de las chicanas en la frontera méxico-estadounidense32. Anzaldúa reconoce que entre los anglosajones y los chicanos hay una línea claramente definida que los separa a «ellos» de «nosotros». En principio, si bien los límites geográficos no implican dos ámbitos tan marcadamente diferentes, la frontera con El gran país del norte divide a los ricos de los pobres, los blancos de los mestizos, la seguridad de la inseguridad, la lengua inglesa de la lengua castellana, los protestantes de los católicos, el poder hegemónico de los poderes subalternos. Anzaldúa analiza la noción de «frontera», a la manera en que Bhabha acuña la de «in-between», como espacio de gestación y de producción de significados nuevos: el lugar del spanglish. Así entendida, la frontera ni es rígida ni impide el paso. Por el contrario, se trata de una suerte de membrana porosa que favorece capilarmente la circulación de los significados. La frontera no es una línea firme que limita la geografía sino un trazo imaginario, móvil, simbólico y cultural. La frontera no es un hilo delgado que divide el «aquí» del «allá», sino una línea gruesa, inestable, fluida que sos(con)tiene lugares de resignificación.

Las chicanas son mediadoras como la frontera: «los varones hacen las reglas y las mujeres las transmiten: las madres y las suegras enseñan a las jóvenes a obedecer, a callar, a aceptar sumisamente la cultura de los varones y de la iglesia». Así, las mujeres son reproductoras de decisiones operacionales que las perjudican, porque la apariencia natural de las descriminaciones que padecen, sumadas a la ausencia de cualquier sentimiento de injusticia que las alerte, juegan un papel fundamental en el funcionamiento y la supervivencia de las mismas estructuras que las convierten en aliadas privilegiadas. Por tanto, las madres son cómplices-involuntarias de un sistema que permite y favorece costumbres que en el fondo no desean. Precisamente esa cultura materna es el punto de partida para la autoafirmación contraidentitaria, el modo en que la cultura «moderna» y «mundializada» queda permeada, en la vida cotidiana y en los hábitos, por las marcas identitarias de la etnia.

Anzaldúa acepta la impureza étnico-cultural como telón de fondo histórico ineludible. Con Nietzsche, podría afirmar que no hay pureza en los orígenes, ni

en los relatos sobre los orígenes: «Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen, es la discordia de las cosas, es el disparate. La pureza de los orígenes es un mito. Descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto ni la verdad ni el ser, sino la exterioridad y el accidente, convierte el conocimiento en crítica y el mito del origen en una estrategia de autoafirmación identitaria»[33].

María Lugones hace un aporte sumamente interesante sobre algunos aspectos de la dicotomía pureza/impureza[34]. En efecto, a partir de lo que denomina su imaginación híbrida, se propone investigar la política de la pureza y la manera en que se relaciona con la política de la separación (aparheit). Las nociones de «pureza» y de «separación» se vinculan fuertemente por contraste con las de «impureza» y «mestizaje» entendido como «resistencia». O, en otros términos, trata de mostrar cómo el mestizaje implica una forma actuada de resistencia a los mandatos de pureza étnica. Mestizaje no sólo en un sentido biológico sino, fundamentalmente, cultural. El mestizaje cultural es el lugar de la ambigüedad, del abandono de las dicotomías excluyentes y de los esquemas precisos y rígidos; es el sitio de la falta de homogeneidad. Las políticas de la separación y de la pureza intentan controlar la multiplicidad y la variedad de las personas. Su consecuencia inmediata es la aparición de individuos fragmentados bajo la ficción de la unidad. Para Lugones, presuponer la unidad ya es aceptar la fragmentación, la separabilidad, la división y la construcción ficticia pero privilegiada de la unidad como posición de sujeto (observador ideal puro unificado, entendido como varón), producto amante de la lógica de la pureza.

El amante de la lógica de la pureza exhibe —en palabras de Lugones— una peculiar carencia de acción, autonomía y habilidad autorreguladora; está fuera de la historia, fuera de la cultura, aunque paradójicamente se autoconstituye como incoherente y contradictorio en su actitud ante el género, la raza, la etnia, la propia cultura y la de los demás; se autoengaña, construye una ficción que controla (atrapa) la multiplicidad: «las mujeres, los pobres, los no-blancos, los queer, las personas con culturas negadas o invisibilizadas» son considerados impropios de lo público, manchados por la necesidad, la emotividad, el cuerpo, la ilegalidad, la explotación[35]. El amante de la lógica de la pureza está bombardeado por la paradoja de la incoherencia. Lo impuro se yergue ante un orden convencional entendido como natural en tanto anómalo y fuera de lugar. Fuera de lugar están las chicanas, las afro-americanas, las niponas. Son personalidades duales, producto de la imaginación anglo, objetivo del racismo etnocéntrico. Se las ve como miembros de culturas, más que subalternas,

superfluas, que tan sólo delimitan el área de la cultura norteamericana del siglo XXI. A lo sumo, son una figura romántica a la que el mito conservador le niega el cambio, el movimiento. Son un conjunto de «maravillosos zombies inmóviles /…/ un intento de erradicar la posibilidad de una conciencia mestiza o /…/ de formas híbridas de creación, de producción»36.

La posibilidad de descentramiento que ofrece este tipo de contraejemplos a los modelos hegemónicos beneficia y enriquece nuestra comprensión de las sociedades étnicamente complejas. Incluso permite esclarecer el hiato que se abre entre las virtualidades emancipatorias de las propuestas universalistas y las posibilidades actuales de su implementación. Muestra los modos en que se construyen las culturas sincréticas y las tensiones en juego. Una perspectiva feminista pluricultural promueve el diálogo entre culturas, pero factores hegemónicos y subalternos deben ser tenidos en cuenta a la hora de alentar el diálogo. Para lograrlo, es necesario despejar un alto número de prejuicios, detectar los mecanismos de exclusión, lograr que las partes a descentren, reconozcan sus propios límites y los preconceptos desde los que ha construido al Otro37.

## 7.

## IDENTIDAD Y CONTRA-IDENTIDAD

El feminismo postcolonial examina con interés el concepto de «identidad» y lo vincula con el de contra-identidad e identidades múltiples, más próximo al modelo multiculturalista. Hasta ahora hemos utilizado «identidad» sin mayores aclaraciones, pero es hora de precisarlo. ¿Cómo debemos entender la «identidad»? Convengamos en que no se trata de un concepto unívoco.

Iris Young, por ejemplo, se interesa por la «identidad grupal». Parte de la consideración de que la lógica de la identidad expresa una construcción de significado y operaciones de la razón, en el afán de pensar las cosas juntas y de reducirlas a la unidad. La lógica de la identidad tiende a conceptualizar los entes en términos sustanciales más que como procesos o relaciones38. Se trata de un sentido especial de la historia en una persona, la manera de relacionarse

socialmente y las posibilidades personales, su manera de razonar, sus valores y sus estilos expresivos39. En ese sentido, la lógica de la identidad niega o reprime la diferencia, entendida como la dinámica de los eventos concretos, una diferenciación cambiante y plural40. Este modo de entender la identidad se vincula fuertemente con las nociones de «pureza» e «impureza» que mencionábamos más arriba. Paradojalmente, al reducir o pretender anular las diferencias crea lo diferente absoluto y la inconmensurabilidad. La dicotomía entre lo uno idéntico y lo otro diferente son afines a lo puro y lo impuro en el análisis de Lugones. Otras variaciones de la misma lógica son las apelaciones al «patriotismo» y a los «representates auténticos» de una nación dada. Estas apelaciones se caracterizan por su particularismo, creando frontera entre lo puro / lo impuro; el adentro y el afuera (exclusión) respecto de la pertenencia a una nación. En cierto sentido, el patriotismo se opone a la moral ilustrada y constituye un universal ideológico.

Otras estudiosas prefieren, en cambio, cuestionar la categoría misma de «identidad» de modo más radical. Se debe tematizar el concepto mismo de «identidad» antes de cualquier discusión sobre la identidad de género o de etnia de las personas. En esa línea, Judith Butler se pregunta sobre en qué se fundamenta la presunción de que las identidades son auto-idénticas, persistentes a través del tiempo, unificadas e internamente coherentes. Concluye que los discursos identitarios de etnia y de género se conforman según el ideal normativo a priori que supone la identidad. Como ficción metafísica constituye una suerte de autoafirmación étnica o genérica de las experiencias41. Por tanto, la identidad encubre conceptos inestables naturalizados que deben ser revisados. En otras palabras, la continuidad, la coherencia en el tiempo, la auto-identidad, el género o la etnia no son atributos analíticos de la persona sino que se producen y sostienen gracias a prácticas regulatorias. «Identidad» es un concepto estabilizador donde sólo hay cambio; genera un dispositivo normalizador, homologador que subsume las diferencias y crea la fantasía de la unidad y de la pureza.

Tanto para el feminismo postcolonial como para el multicultural, sólo la noción de «identificación» es relevante, puesto que toda persona se identifica con una etnia, una cultura, o una clase gracias al disciplinamiento del deseo y a los ideales del yo. Estas elecciones no son plenamente conscientes o deliberativas. Tampoco absolutamente inconscientes y acríticas. Sin embargo, si la identidad étnica es una mera ficción metafísica, podemos provisoriamente concluir que los análisis postcoloniales que presuponen identidades «puras» que distinguen e

individualizan una etnia particular mantienen supuestos ontologizantes y reactivos. Ahora bien, la identidad étnica como ficción metafísica cumple efectivamente fines regulatorios y de auto-afirmación política. Por un lado, a los efectos de la emanciapación colonial. Por otro, ante estructuras políticas basadas en universales expulsores como modo de lograr «reconocimiento forzoso»42. Si el universal es expulsor, genera otros subsistemas de exclusión que se amparan bajo el rótulo de lógicas identitarias no-occidentales, argumento muy utilizado por los discursos autoctonistas de la ethno-filosofía, que es preciso desarticular. Los datos recopilados por Cusicanqui muestran que efectivamente la identidad étnica opera como factor de cohesión y de reconocimiento como identidad primaria. Lugar en que la contradicción Universal/Particular se hace visible y donde tanto el exclusor como el excluido responden a la misma lógica binaria moderna.

Ahora bien, tal como han mostrado los análisis postcoloniales, el concepto de identidad de grupo, la identificación de las mujeres como miembros de un cierto grupo étnico y, en especial, de un grupo social subordinado, tiene diferentes significados según el contexto. En algunos países —Estados Unidos, por ejemplo— la suma de identidades es una estrategia ventajosa para obtener mayor reconocimiento. Es decir, mayor justicia en términos de igualdad de oportunidades. En otros países, la pertenencia a un cierto grupo étnico supone la exclusión de cualquier otro y la afirmación sin más de la propia especificidad. La visión romántica de los movimientos por la identidad étnica se complica. En consecuencia, llamamos la atención sobre la brecha real, y a menudo profunda, que separa a las mujeres entre sí a los efectos de la construcción ficcional de las mujeres como sujeto del feminismo.

Numerosos estudios postcoloniales y multiculturales muestran que los conflictos de lealtades suelen resolverse en beneficio de la identidad étnica por sobre la de sexo-género.

Desde luego, con las variaciones propias de la clase y de la cultura a la que pertenecen, las mujeres en general no experimentan la identidad étnica o genérica como una ficción regulativa sino como una naturaleza ineludible. El feminismo postcolonial insiste en que la identidad tiene un subtexto de género evidente: las mujeres son las encargadas de constituir la salvaguarda de la identidad cultural en una comunidad dada (Anzaldúa). Los varones, en cambio, salvo casos minoritarios, se homologan a los hábitos, las costumbres o la vestimenta, de los países que los reciben como inmigrantes. De ese modo, las

mujeres sufren una identidad adscriptiva, una suerte de «sobrecarga de identidad» inversamente proporcional al déficit de subjetivización que se les reconoce en tanto colectivo inferiorizado. Parece que el «choque de civilizaciones» que denuncia el feminismo postcolonial encontrara en este sitio de condensación simbólica su núcleo más duro y aristado. En consecuencia, viven su identidad étnica y genérica como punto de partida y límite irreversible de todas las posibilidades de planificación de sus vidas, donde la identidad constituye más un cierre que una apertura.

En tales casos, las feministas no pueden sino emprender el camino del diálogo intercultural y favorecer las inflexiones críticas que todas las culturas y religiones generan en determinados momentos de su historia. Hay un fuerte impacto de etnia y de género en los flujos migratorios. Si se los afronta con las adecuadas armas teóricas y prácticas, se puede favorecer el cambio, la mestización etnico-cultural, la apertura de las diferencias con el objetivo de promover beneficios estructurales para alcanzar mayor integración social. En tales transiciones, las mujeres ponen por lo general en juego identidades e identificaciones múltiples generando niveles integración psico-socio-político cada vez más altos. Como sugieren las Feministas Postcoloniales, trabajar a partir de la noción de identidades negociadas puede resultar esclarecedor y enriquecedor porque El fenómeno de la colonización es un hecho ineludible del que ni colonizadores ni colonizados salen indemnes.

Más aún, en los colonizados se produce el fenómeno inevitable de la contra-identidad, moldeada en la experiencia de la colonización. Muchos relatos dan cuenta de este fenómeno. Nuestras identidades nacionales han sido conformadas sobre la base de la hostilidad y de la guerra confiesa Bat-Ami Bar en una lúcida reflexión sobre la construcción de las identidades y la insidencia de la propaganda política43. No puede negarse que ciertas identidades de grupo están ligadas a relaciones de dominación, que presuponen una fuerte ontologización de las partes y de la relación misma. Como advierte Zizek, para funcionar, una ideología dominante suele incorporar una serie de rasgos identitarios a los efectos de sostenerse en un poder en el que la mayoría explotada pueda reconocerse44. En esos casos, se potencia el enfrentamiento identitario, ya sea con fines emancipatorios, coloniales o demagógicos. Desarticular luego tales estructuras identitarias e identificatorias es un proceso difícil de llevar adelante, tanto por los sujetos como por los grupos. Cuando una universalidad hegemónica quiere incorporar contenidos particulares, fija un particular autentico para crear (y distorsionar) las relaciones de dominación y de convivencia. Promover desde

sectores más progresistas del poder la revisión de tales complejos identitarios es tarea de largo aliento. «Por tanto —agrega Bat-Ami Bar— es necesario re-conformar, re-modelar nuestras identidades de manera consciente /…/ para evitar en tiempos de paz reproducir versiones de identidad nacional que basan en la oposición las relaciones entre unos y otros…». La identidad es producto de la pertenencia a una comunidad en buena medida imaginaria. Es un tipo de vínculo que, en principio, se adquiere acríticamente y se conecta con patrones de conducta. Como bien señala Bat-Ami Bar, sólo más adelante estamos en condiciones de revisar la/s identidad/es críticamente. Por eso, muchas estudiosas proponen la noción de identidades múltiples (fruto de la negociación de las que no siempre somos conscientes) como funciones pragmáticas para un contexto dado: «Me di cuenta de mi identidad como miembro de un grupo dominante cuando me mudé a un suburbio con mayoría de inmigrantes»45. Donde, los miembros de ambos grupos se modifican mutuamente si se dan cuenta del otro real.

Es decir, identidad y contra-identidad se simbiotizan y a veces son díficiles de separar. Se conforman mutuamente, si los discursos hegemónicos son de antagonismo, los elementos de resistencia se potencian; si los discursos hegemónicos son más laxos e integracionistas, las identidades se fusionan. Para decirlo en términos hegelianos, la identidad es especular y el gesto de autocensura, de límite, es con-sustancial a (ciertos) modos de ejercer el poder, como los nacionalismos o los fanatismos46. La diferencia de etnia, entendida como recíproca y dispersa en la retícula que conforman las categorías de sexo / género / etnia / religión y clase, rescatándola como «positivamente otra», conserva la identidad grupal que permite afirmar la pertenencia a un conjunto más amplio de mujeres en situación de reclamar conjuntamente.

Claramente, los multiculturalismos apelan a la construcción de identidades multiculturales o múltiples. Esta apuesta por la diferencia y la pluralidad no es tan homogénea en las narrativas del feminismo postcolonial puesto que mantiene siempre como eje argumental la oposición colonial-postcolonial a pesar de que muchas de sus representantes (paradigmáticamente Spivak) reconocen que sólo puede pensarse un proyecto a partir de identidades híbridas47.

En sociedades no autoritarias, las complejas superposiciones de tradiciones autóctonas e influencias externas son tales que los discursos hegemónicos se resignifican constante y críticamente. Adquieren así sentidos múltiples que les permiten desafiar su propia condición. Desde hace siglos sabemos que los

discursos hegemónicos en boca de los sujetos subordinados trastocan su significado. En efecto, la preocupación pragmática por la utilización de los discursos hegemónicos, más que la pureza de la identidad, ha sido históricamente la base teórico-práctica más viable para la emancipación política de los sometidos. Paradógicamente, una de las consecuencias de esta estrategia es que en tanto funciona como modo de auto-afirmación identitaria nacional, la mayor parte de sus aristas indeseables se encubren bajo el rótulo de la identidad cultural. En síntesis, sin que dejen de tenerse en cuenta los rasgos expulsivos del universal, el rechazo de algunos parámentros universales resta fundamento a la defensa de los derechos de las mujeres y tiende a paralizar cualquier apuesta a políticas públicas orientadas a remover sus condiciones de dependencia y de sumisión48.

**8.**

## IDENTIDAD NACIONAL Y COMUNIDAD INTERNACIONAL

Las relaciones entre la/s identidad/es nacionales y la comunidad feminista internacional son difíciles. Examinemos ahora la contracara del apartado anterior. Por un lado, tanto las feministas postcoloniales como las multiculturales reconocen la importancia de pertenecer al movimiento feminista transnacional. Sin embargo, la mayoría de ellas está radicada en centros hegemónicos occidentales y su contacto con sus lugares de origen es lejano o episódico. No obstante, desde esos centros hegemónicos se establecen políticas, fondos, programas y agendas de ayuda de diverso tipo a las feministas radicadas en las ex-colonias. Contrariamente a lo esperado, la presión de las campañas internacionales en pro —pongamos por caso— de la agenda de Beijín fue vivida muchas veces por los grupos de mujeres supuestamente beneficiarias de la Agenda como una forma más de colonialismo cultural y un modo encubierto de ejercico de la lógica de la dominación49.

Esa es, en parte, la denuncia de Ch. Mohanty según vimos más arriba. ¿No opera como interferencia fantasmática el prejuicio que asimila a los viejos, los pobres, los enfermos, las mujeres, a un niño cuyo entendimiento no goza aún de suficiente madurez? ¿Seguimos viendo al Otro como inferior, inmaduro e

ignorante? ¿Me siguen viendo como inferior, inmadura e ignorante? En cada caso, ¿Cuáles son los sutiles límites entre solidaridad, asistencialismo e indiferencia? ¿Cómo instrumentar la afirmación «post» de que las diferencias son recíprocas y no deben jerarquizarse? No nos parece gratuito señalar las desviaciones indeseadas en la construcción de vínculos recíprocos, pues son una implementación encubierta de la lógica del dominio. Transcribo un ejemplo: «No queremos plantear que no sea importante realizar una campaña internacional. Sin embargo el uso de las peticiones de protesta internacional como respuesta automática reduce su utilidad como herramienta de defensa. Creemos que ahora no es el momento oportuno para realizar una campaña internacional de cartas de protesta, pero nos preocupa que la situación cambie y que cuando necesitemos la presión internacional y pidamos su apoyo, entonces la energía moral y la indignación del mundo se hayan agotado como resultado de la fatiga por la campaña. Las campañas internacionales de cartas tienen un potencial específico que puede ser exitoso pero no todos los casos son semejantes…»50. Un colectivo de abogada/os periféricos tratando de mostrar a las feministas hegemónicas la compleja tela de araña de los matices étnicos e identitarios que favorecen o bloquean la oportunidad cultural de determinadas (y bien intencionadas) acciones. Parece más fácil acordar en los fines que en los medios, los métodos y los tiempos. Estar presente sin entrometerse.

«Existe una arrogancia perjudicial —continúa esta carta abierta— en presuponer que las Organizaciones Internacionales de Derechos Humanos o similares siempre saben más que las directamente involucradas y que, por lo tanto, pueden llevar a cabo acciones en contra de sus deseos expresos. Desde luego, siempre existe la posibilidad de que quienes están directamente involucradas se equivoquen, pero seguramente la línea de acción es persuadirlas de la corrección de los análisis y las estrategias de uno, más que ignorar sus deseos. Ellas tendrán que vivir con las consecuencias de cualquier decisión equivocada o no que tomen»51.

La conclusión a la que llegamos es obvia: en principio, es necesario construir una cultura del reconocimiento; para ello, es preciso señalar y desarmar todo modo de establecer vínculos según la lógica del dominio y sus resabios. En suma, es necesario revisar las jerarquías y los modos en que las incorporamos en la construcción de nuestras propias identidades.

**9.**

## HIBRIDACIÓN O MESTIZAJE

Aclararemos ahora las palabras «híbrido» y «mestizo» que hemos utilizado repetidamente. Dijimos que entre la cultura del colonizador y del colonizado se produce un ineludible sincretismo que, contra las políticas de las identidades puras, marcan el lugar matricial de emergencia de lo novedoso y un alejamiento progresivo de las culturas de origen. ¿Qué nombre dar al fenómeno de la modificación de las formas y de los contenidos, de la expresión y de la comunicación, de las memorias y de la imaginación, del papel del individuo y del grupo? ¿Cómo explicar lo nuevo —un mundo mixto— desde perspectivas y vocabularios no sesgados eurocéntricamente? Este fenómeno ha recibido distintas denominaciones. Los estudiosos postcoloniales han acuñado conceptos tales como híbrido y mestizo, que las feministas han contribuido a enriquecer.

«Híbrido: 1— Se aplica a los seres orgánicos que son producto del cruce de los individuos de distinta raza, especie o género (V. Burdégano, mohino, mula, musmón). 2— Mestizo. Se aplica por extensión a cosas en que se advierten dos procedencias o naturalezas distintas. (V. Mezclar)»52. En castellano, «híbrido» y las metáforas de la hibridación remiten a la biología y connotan esterilidad, manipulación y con demasiada frecuencia intenciones eugenésicas más o menos explícitas. Asimismo refiere a mezcla de naturalezas disímiles. En la literatura anglosajona, desde los centros culturales hegemónicos se aplica a culturas periféricas jerarquizadas inferiormente53. Rita Felski, por ejemplo, reconoce no tener mayor interés en el concepto de «híbrido» y cuando examina el feminismo postcolonial remite a la obra de Robert Young para rastrear su uso54. Sin embargo, resalta que la potencia y el valor del término radican en que la hibridez, hace la diferencia en la igualdad y la igualdad en la diferencia, pero de una manera en que lo mismo no es más lo mismo, y lo diferente no es más, simplemente, lo diferente». Por tanto, se producen «la diferencia y la igualdad en una simultaneidad aparentemente imposible».

Por su parte, Spivak utiliza el término y lo justifica. Remite como primera mención de «híbrido» en un texto de la Inquisición española referido a los Marranos55. Le interesa subrayar que en esa mención, el uso que se hace de la palabra «híbrido» favorece la interpretación que ella misma hace del término.

(¿Leemos lo que queremos leer? —se pregunta). Sea como fuere, Spivak reconoce dos niveles en el uso de la palabra: uno explícito, persuasivo, dominante y otro al que el texto se remite metafóricamente y que contiene —a su juicio— los signos de una identidad colectiva oculta. Esta identidad oculta comparte una amenaza, algo que reclama ser verdadero, pero que no accede al nivel de «verdad». La imagen del híbrido es la de un migrante, un recien llegado, que no cruza el umbral que separa dos lugares identificables. Ahora bien, para Spivak, si el lema bajo el que se llevó a cabo la colonización fue la modernización, la postmodernidad sólo puede ser auténtica si adopta el modelo postcolonial. Sólo así, se puede declarar lo auténticamente híbrido56. Por tanto, toda hibridación presupone dos movimientos, donde el segundo forcluye el primero57. Desde ya, las identidades irreductiblemente híbridas se distinguen de la identidad étnica, añorante de la pureza originaria, y de la del sujeto postcolonial. Ejemplo del mejor resultado posible ante estas maniobras es la irreductible hibridación de todo lenguaje58.

Por su parte, en la literatura angloparlante, la palabra «mestizo» (y conexos) es fuertemente peyorativa. En castellano, en cambio, está registrada en los escritos de San Jerónimo (ca. S. V.) y San Isidoro de Sevilla (ca. S. VII), en referencia a las distintas razas que poblaban el sur de la Península Ibérica y su romanización. Legitimada en América Latina por el Inca Garcilaso (1540-1615), originariamente significó «vil», «bajo», adquiriendo posteriormente el significado de «mezclado». Estrictamente hablando, remite a engendrado de diversas razas al igual que la segunda acepción de «híbrido»59. Los registros y censos coloniales españoles lo utilizaron como «mezclado», procedente de razas o grupos étnicos diversos, y con una cierta connotación peyorativa vinculada al estátus «impuro» de su sangre y a la clase baja a la que la mayoría de los mestizos pertenecía. El reconocimiento y la aceptación de la mezcla (el mestizaje) es el punto de partida de la construcción de sujetos postcoloniales.

## 10.

## EL PROBLEMA DEL RECONOCIMIENTO

Las políticas de la identidad presuponen la dialéctica del reconocimiento. Luego,

la noción de reconocimiento adquiere un lugar fundamental, en parte compartido por el feminismo en general, el postcolonial y el multicultural. Tomando como modelo la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, ya Simone de Beauvoir había advertido que la invisibilización de que han sido objeto las mujeres se debe a su falta de reconocimiento.

Ahora bien, cuando se habla de reconocimiento suele entendérselo, como quiere Charles Taylor, en términos de reconocimiento de las diferencias60. «Diferencia» supone no sólo dejar subsistir las diferencias culturales, sino reconocer la paridad de su valor. Desde esta perspectiva, se trata de un concepto clave para la comprensión de los mecanismos de integración social y de formación de la identidad. Puesto que la categoría de reconocimiento pone de manifiesto la estructura dialógica de la constitución de la identidad, somos formados por el reconocimiento a punto tal que el falso reconocimiento o la falta de reconocimiento daña y lleva a la opresión. Asimismo, la carencia de reconocimiento crea una falsa imagen de sí en un individuo o en un grupo. La situación histórica del colectivo de las mujeres es un buen ejemplo.

En relación a la esfera pública-política, respecto del problema del reconocimiento Nancy Fraser plantea la cuestión en términos de la distinción público-privado. Muestra a la manera de un disyunto que las políticas de la identidad se basan en el reconocimiento y las de la igualdad en la justicia social. Críticamente, trata de discernir cuáles son las diferencias que merecen un reconocimiento y/o representación política y cuáles son irrelevantes para la vida política y corresponden al ámbito de lo privado o son simplemente desestimables, pregunta ausente hasta donde sabemos en los planteos postcoloniales. De la misma manera, los modos políticos de la representación y del reconocimiento deben implementarse al punto de poner bajo cuestión los límites de lo público-privado. Aunque, si se superara el momento teórico del antagonismo entre lo colonial y lo postcolonial, la posibilidad de construir una cultura mestiza, sincréticamente entretejida sería más factible, dado que los procesos históricos son irreversibles y dependen de la existencia de un piso común porque si no existiera «ningún piso común en el que pudiera sostenerse el diálogo, sólo se hablaría en el vacío y la alternativa sería el silencio o el aislamiento»61. Entre los extremos del voluntarismo mágico y de la parálisis performativa se abre una amplia gama de posibilidades de negociación y de construcción de políticas que apuesten por las identidades mestizas.

**11.**

LA TRASLACIÓN DE LAS CATEGORÍAS

Lima Costa adopta algunas herramientas teóricas del feminismo postcolonial a los efectos de examinar el problema de la reconfiguración de los conocimientos y las modificaciones en el trazado de las fronteras geográficas, económicas, políticas, culturales, libidinales, etc.62. Si efectivamente, en manos del colonizado las significaciones se modifican y adquieren nuevos sentidos (supra), la problemática de la traducción se torna una esfera importante y novedosa en los estudios feministas. Por un lado, las teorías se trasladan de los centros hegemónicos a las periferias (los conceptos viajan) y viceversa. Por otro, se traducen a otras lenguajes y, fundamentalmente a contextos históricos y culturales diferentes. ¿Es posible examinar los mecanismos y las técnicas de estas resignificaciones culturales? ¿Qué lecturas reciben las categorías analíticas feministas cuando se traducen de un grupo a otro? ¿Qué papel cumplen en la resignificación de los discursos hegemónicos las traducciones culturales? «Una traducción cultural —señala T. Niranjana— no supone contextos simétricos. Por el contrario, implica un proceso, más que descriptivo, interpretativo en la difusión de las ideas y de las formas de ver el mundo, que no puede sustraerse a las relaciones de poder y a las asimetrías existentes entre las lenguas y los pueblos»63.

En los estudios realizados sobre estas travesías se suelen enfatizar dos aspectos: el primero, que las teorías que más fácilmente «viajan» son las de más alto nivel de abstracción. Esta afirmación está en consonancia con la de Sophie Oluwele, quien da cuenta del modo en que la noción cristiana de «inmortalidad del alma» fue inmediatamente aceptada y asimilada a creencias previas de otro tipo, pero afines en la denominada Bantu Philosophy64. El segundo, es que al atravesar lectores, estos continuamente se apropiaan de las teorías y las transforman en la medida en que las complejizan. En este sentido, la teoría feminista es un excelente ejemplo: los temas de equidad, por ejemplo, se han desarrollado en registros impensados por los filósofos varones.

Los resultados que se producen gracias a estos traslados y al vínculo que se establece entre una cierta teoría y el subalterno como lugar de apropiación dan por resultado la fractura radical del discurso originario, su devaluación y su

reapropiación resignificativa. Estos lugares matriciales (Bhabha), zonas de contacto (Lima Costa) o fronteras (Anzaldúa) producen identidades fragmentadas y puntos de saturación que favorecen la traducción en términos de alteración y reacomodación. Si se trasladan las traducciones del centro a la periferia simbólica, entonces se desarrolla lo que se denomina la habilidad geopolítica o transnacional de leer y escribir de feminismos transnacionales nunca totalmente puros o nativos. El feminismo transnacional es una teoría y una práctica, que se enmarca en los procesos globales de los cuales el feminismo postcolonial es un aspecto. Brega por retomar la vieja noción de sororidad, pero construida desde prácticas cotidianas que den espesor real a sus aspiraciones65.

Ahora bien, la apropiación y el enriquecimiento de las teorías se produce justamente en el lugar del (des)encuentro de las teorías feministas más heterogéneas como respuesta a diferencias de raza, de clase, de orientación sexual, de nacionalidad, de lenguaje, de tradiciones, entre otras. Por eso, la construcción de esta nueva sororidad supera intentos previos en tanto mira hacia el interior de sus propias tensiones en el contexto globalizado del nuevo mapa del mundo. De este modo, el tránsito de teorías adquiere pertinencia en tanto se constituye un espacio único para analizar críticamente la noción de representación (puesta severamente en crisis por el postfeminismo de Butler), la noción de poder (no sólo como contracara del poder patriarcal sino también en tanto los usos feministas del poder y sus formas encubiertas de lógica del dominio), las asimetrías de las lenguas (sin descartar la posibilidad de traducibilidad y negociación, con las tensiones propias del caso). Asimismo, después de la deconstrucción y hasta la negación del sujeto, desde los feminismos transnacionales, fuertemente influidos en este aspecto por los feminismos postcoloniales, se insiste en re-examinar las prácticas de construcción del sujeto del feminismo.

Desde luego, el lugar de las traducciones para la construcción del sujeto colonial, el postcolonial e, incluso, el híbrido se torna en el sitio privilegiado de la emergencia de sujetos feministas complejos. Las prácticas de negociacióntraducción entre colonizador-colonizado desarrollaron cierto tipo sensibilidad respecto de la improcedencia de representar a la «Otra» en términos monolíticos, ahistóricos y homogéneos. El Pensamiento Poscolonial desarticuló también el efecto ontologizador de las diferencias y de las relaciones. Esta experiencia teórica y práctica profundizó la comprensión del Otro cultural y del lugar de las mujeres en esos contextos, favoreciendo su (auto)reconocimiento como sujetos de cambios.

Lima Costa, siguiendo a Niranjana, sostiene que «traducción» no puede limitarse simplemente a un proceso lingüístico sino que debe entenderse como la problemática que implica interpretar. El sujeto postcolonial —según Spivak— se convierte en traductor/intérprete de traducciones/interpretaciones previamente sedimentadas y natualizadas, donde el proceso queda forcluido, generando la ilusión de una cierta identidad cultural «pura».

Ahora bien, las teorías y sus valores migran juntos. Muchas veces, de la mano de ciertas coyunturas histórico-sociales, sucede que algunas teorías tienen potencial suficiente para generar una ruptura político-epistemológica en un contexto dado. Cuando esto sucede, los textos y los contextos se resignifican. Tal, por ejemplo, el caso de El Segundo Sexo. Si la traducción provoca distorsiones, para Spivak, no importa cuán traidor pueda ser un traductor (invirtiendo el adagio popular), sólo debe ser crítico del texto original y buen lector del texto social. El espacio de la traducción, permite pensar, explicar, dar voz a las múltiples fuerzas raciales, sexuales, económicas, culturales que precipitan el lugar de lo nuevo, a partir de los intersticios, de los espacios inbetween.

Esto ha sido posible, como advierte, Fraser en la medida en que se ha reconocido que el campo social está fracturado por múltiples estratos de subordinación (la etnia, la clase, la orientación sexual, la edad, la religión etc.) de modo tal que no hay que limitar la opresión al género, sino más bien al modo en que cultural, racial, sexualmente el género se construye. Los niveles de subordinación se imbrican mutuamente, la trama es compleja y no admite explicaciones simplistas. La transformación se produce de la mano de un conjunto heterogéneo de relaciones en continuo proceso dinámico de cambio.

## 12.

## UNIVERSALIDAD CONCRETA VERSUS UNIVERSALIDAD ABSTRACTA

El feminismo transnacional reconoce la necesidad de tomar en cuenta las críticas postcoloniales, que marcan los límites de la libertad y de la igualdad ilustrada. De todos modos, no parece conveniente desestimar la noción de universal, razón por la que conviene matizarla. En principio, mérito del feminismo postcolonial

fue poner de manifiesto los límites del universalismo: la libertad llegó de la mano de la guillotina afirma Alejo Carpentier en su novela El siglo de las Luces. Si las teorías se resignifican en manos de los subalternos es —simplemente— porque exigen el cumplimiento efectivo de lo que enuncian. Y la ilustración pregonó Libertad, Igualdad y Fraternidad, sin que ninguna se cumpliera efectivamente ni siquiera para los propio/as europeo/as que pelearon por ellas. Con todo, insisto, en tanto que ideal regulativo el universal marca una suerte de desideratum que, por contraste permite ver cuánto falta para llegar a la meta. El feminismo postcolonial mostró descarnadamente cuán ingenuamente se proponía la fraternidad universal mientras se arrasaban aldeas y se violaba a las mujeres en las colonias de los países ilustrados. La lógica del domino justifica la sumisión, como voluntaria. Ya Hobbes, un maestro del poder, anunciaba que aún con la espada en la garganta, el pacto del esclavo era válido: afirmación que carece de las sutilezas de la pluma hegeliana, pero que resuelve igualmente el tema del Otro como un subordinado. Planteo disyunto: O bien el otro es un igual a mí (mi proyección, mi reflejo) según dicta la lógica de la identidad, tan mágistralmente denunciada por L. Irigaray, o bien es Otro subordinado, un siervo/a, un esclavo/a, un no-sujeto.

Ser sujeto presupone o bien ser Uno y tener copias o bien ser Uno y enfrentarse a Otro. Copias y subordinados son —en definitiva— condición de posibilidad del sujeto, para decirlo more kantiano: las desarticulaciones postcoloniales pusieron en evidencia este implícito. Julia Kristeva denominó «lo abjecto» a ese co-dominio integrado originariamente por todas las mujeres, y bastantes varones, razón perversa que alcanza su nivel más refinado en la razón colonial del Imperio.

El universal formal, entendido como medida e ideal regulativo, sirve para contrastar los universales reales o, en otras palabras, la distancia que media entre el universal y sus falsas hipóstasis. Sin embargo, rechazar al universal como ideal regulativo implicaría renunciar al lenguaje de los Derechos y a sus virtualidades emancipatorias, cuyo potencial no debemos desestimar ni desconocer. Precisamente porque el universal es una noción potente es que ha podido romper los contextos y generar la fractura epistemológica que ha dado lugar a su apropiación y resignificación por parte de los colonizados. Con todo, dadas las fuertes críticas de Spivak que insta a su abandono, no podemos negar que, en tanto constructo occidental, debe administrarse con cuidado. El propio pensamiento postcolonial ha alertado sobre la capacidad de las sociedades para generar sus propias defensas a los efectos de conservar su identidad étnica,

cultural y por sobre todo, su poder. Por ello, es importante reconocer el grado de abstracción que se asume cuando se invoca un universal y la necesidad de tomar seriamente en cuenta las condiciones materiales desde las que se parte a los efectos de sopesar su viabilidad. Los universales no tienen poderes mágicos y su factibilidad depende de las prácticas, los usos, las luchas y las resignificaciones, que se alcanzan con dificultad a partir de lo que denominaremos condiciones de inicio e implementación del universal.

El pensamiento postcolonial mostró claramente las tensiones entre el plano enunciativo y el práctico, entre lo simbólico y lo real respecto de las etnias, el sexo-género y la clase entre la ley de la sangre y la ley del suelo. Donde las tradiciones son demasiado potentes, la permeabilidad es más difícil, las identidades están más naturalizadas y el espíritu crítico menos potenciado. En el primer caso, será más sencillo cerrar la brecha entre el universal ideal (formal) y el real o concreto. Este proceso de identificación primordial de etnias, clases y géneros particulares adquiere su máxima importancia en tanto proceso que permite contraponer a la universalidad espuria dada por el mercado mundial y global los propios ideales regulativos que una sociedad proyecta para sí.

Sea como fuere, el informante postcolonial —en palabras de Spivak— tiene poco que decir respecto de las minorías oprimidas en los países no-colonizados, salvo poner en ejercicio su capacidad como investigador/a. No obstante, conserva una cierta identificación a pesar de la distancia con esos objetos de opresión. En el peor, juega con ventaja al informante nativo incontaminado en la medida en que conoce el juego de la producción de conocimiento. Por eso, el multiculturalismo, el postcolonialismo, el feminismo clasista, etc. son cómplices en sus esperanzas y movilizaciones aunque sus objetivos sean diversos66.

**13.**

## CRÍTICAS AL FEMINISMO POSTCOLONIAL

El Feminismo Postcolonial irrumpió en la Academia anglófona generando una fuerte reacción en Gran Bretaña. Al mismo tiempo provocó un quiebre epistemológico que permitió resignificar el campo del debate postcolonial y se

desarrolló especialmente en Estados Unidos, donde la mayoría de sus representantes están radicadas. Ahora bien, no todas las teóricas feministas aceptan sus conceptualizaciones y puntos de partida. Veamos algunas de sus críticas. Para apuntarlas, retomemos algunas consideraciones de G. Ch. Spivak, cuya obra es una de las más difundidas gracias al impacto que produjo su Critique of…

En efecto, hemos visto que a fin de fortalecer una ficción auto-identitaria, Spivak compara constantemente la India pre-colonial con la cultura occidental: respecto de las sagas fundacionales de las naciones-Estado europeas sostiene «Nosotros también tuvimos nuestro rey Râma (el mítico Rey Hindú, héroe de los nacionalistas hindúes)»67. Ahora bien, la construcción de esta ficción proporciona un punto de anclaje. Utiliza la noción butleriana de un vínculo apasionado, pero en otro contexto y a los efectos de las luchas por la emancipación. Este patrón de construcción identitaria ficcional, sin embargo, sigue el patrón de las occidentales, incluyendo sus cegueras. Por lo general Spivak no reconoce como inequidades la legitimidad y naturalización a las diferencias económicas, de casta, las prebendas personales o los beneficios de cuna a los habitantes de sociedades tradicionales como la India. O bien las reconoce, y le parecen tan graves como la oposición colonizador-colonizado. En otras palabras, en el entrecruzamiento de variables, por sobre el género y la clase, la oposición frente a los británicos aparece como fundamental. Recordemos que la India no está poblada por una sóla etnia y que su sistema de castas parece algo más que un construcción occidental. La visión que transmite Spivak, sugiere la construcción de un Uno identitario abroquelado ante el Otro colonial, corriendo el riesgo de ontologizar las diferencias y el modelo postcolonial, y borrando las ambivalencias. Paradójicamente, la exaltación de la autoctonía tiende a invisibilizar el hecho de que la lógica del dominio rige también las relaciones interétnicas y religiosas en el interior de las fronteras de la India. Por tanto, sólo a partir de un examen cuidadoso de la lógica del dominio, se pueden desarticular las intrincadas vinculaciones entre diferencia, jerarquía, dialéctica uno-otro, norma, identidad y exclusión. De ahí no se sigue que los modelos no-occidentales deban ser invisibilizados. Conceptualizar las diferencias como la marca que los otros tienen implica autoinstituirse en norma e ignorar que toda diferencia es recíproca y debe ser críticamente evaluada más que idealizada o rechazada. El beneficio secundario del Primer Mundo al trasladar la diferencia al Tercero es procurarse una ubicación modélica, idealizada a la manera de un universal sustitutivo. Si repensamos el feminismo postcolonial a la luz de las consideraciones de Fraser nos damos cuenta de que la

jerarquía y la dialéctica del dominio le son inherentes68. Fraser señala que, al igual que el feminismo de la diferencia que conduce a la fragmentación, el multiculturalismo radical y el postcolonial tienden a esencializar las identidades: el primero, balcaniza la cultura separando los grupos, ignorando los modos en que se entrecruzan y exhiben sus interacciones e identificaciones intergrupales. El segundo, no puede prescindir de la dialéctica Uno-Otro, introduciendo a partir de ese modelo la jerarquización y la mediatización, como principios irreconciliables. Para Fraser el feminismo postcolonial pierde de vista el hecho de que las diferencias se entretejen, no se sostienen en estado «puro» y se adhieren a un modelo que depende de ellas para encontrar su propia identidad. Si en la versión multicultural las diferencias están en pie de igualdad y son recíprocas, en el feminismo postcolonial, no pueden prescindir de la jerarquía. Por tanto, su carga valorativa es ambivalente pues serán positivas para unos y negativas para los otros, en la medida en que fijan asimétricamente su valor identitario.

Entonces, pasada la etapa de la afirmación postcolonial, la necesidad de construir ficciones identitarias positivas debería conllevar el abandono de esa lógica y sus consecuencias. Sin embargo, en discursos como el de Spivak —fuertemente deconstructivos— no aparece nada en ese sentido.

Es verdad que los estereotipos al uso nos presentan las culturas no-occidentales como incompatibles con los derechos humanos y centradas en la perpetuación del racismo y los fundamentalismos. Es decir que las narrativas dominantes del colonialismo y los principales medios de comunicación internacionales siguen presentanto lo «Otro» en términos de Otro bárbaro y salvaje. Es verdad también que los argumentos y las actitudes de los extremistas político-religiosos no dan lugar a interpretaciones muy benévolas. Pero también es cierto que los vínculos de la solidaridad internacional feminista han variado mucho y la lógica de oposición al colonizador tiene un juego muy limitado a la hora de construir positivamente identidades para la convivencia, la paz, y la participación internacionales. En la medida en que el pensamiento postcolonial fomente la reflexión y refuerce los movimientos progresistas sus objetivos se verán cumplidos. Sin embargo, exacerbando su propia lógica, suele dar como resultado comportamientos más amenazantes, hostiles y violentos contra los colonizadores, los colonos blancos o los blancos identificados sin más metonímicamente con el Imperio.

Una explicación posible es que discursos como el de Bhabha y el de Spivak

tengan como escucha ideal al hombre blanco, propietario, etc. de la metrópoli (o de alguno de sus pseudópodos). Si esto es así, es preciso construir discursos postcoloniales o de identidad mestiza en los sitios de la intersección cultural para —a la manera de un precipitado químico— generar como propiedad superviniente un nuevo sujeto capaz de generar políticas de integración también nuevas. Como advierte Bat-Ami Bar, es necesario resignificar las identidades que se construyeron para la guerra (aunque se tratara de luchas por la independencia) si es que pretendemos construir la paz. Cuando Spivak confiesa que en 1999 se dio cuenta de que la emancipación había sido un fracaso, se refiere a que el corte formal con el Imperio ni eliminó ni socavó siquiera todos las metástasis de la lógica del dominio y que había aún mucho por hacer. Es verdad, hay mucho por hacer… Pero, a la luz de la globalización ¿no será necesario revisar los modos en que conviene enfrentar la dominación?

En síntesis, el feminismo postcolonial devela el punto de mira del subalterno. Le pone voz a aquellos que en tanto colonizados han carecido de ella, y al hacerlo plantea cuestiones novedosas tanto para los estudios subalternos como para el feminismo: el problema de la traducción, la interpretación, el mestizaje cultural y sus canales de apertura. Ahora bien, como muy bien señalan Fraser y las defensoras del transfeminismo, el tiempo del feminismo postcolonial se agota en la medida en que se genere una sociedad que se aleje de ambos polos de la relación dialéctica y construya un lugar simbólico nuevo. Por lo demás, de cómo se produzca esta síntesis, dependerá el lugar de las mujeres pues la identidad étnica puede potenciar a la hora de las transacciones un lugar tradicional para ellas. La defensa de la religión como reivindicación identitaria podría utilizarse tanto para vindicar y proteger los derechos de las mujeres como para restringirlos o desconocerlos.

Dejemos estos interrogantes planteados sin sumarnos a priori a una condena generalizada de las creencias y las culturas.

## 14.

## CONCLUSIONES

Este artículo presenta brevemente el Feminismo Postcolonial, algunas de sus líneas de investigación más ricas y lo que a nuestro entender constituye una de sus limitaciones más claras: el marco dialéctico del Pensamiento Postcolonial. Aunque ya se ha construido una cultura sincrética importante, los problemas interétnicos y de género dentro y fuera de las fronteras de los Estados siguen vigentes. Y los derechos de la mayoría de las mujeres incumplidos, aún aceptando que la noción «derecho» es occidental e implica un aspecto más de la dominación cultural. En el caso de Spivak, por ejemplo, la defensa de las mujeres es totalmente subidiaria a la de la etnia en tanto colonizada. En tanto mayormente deconstructivo, el planteo tiende a paralizar cualquier apuesta a políticas públicas transnacionales que se orienten críticamente a remover las condiciones de dependencia y de sumisión de las mujeres qua mujeres o al menos señala la urgente necesidad de revisar la posición de las mujeres en sus respectivos grupos identitarios.

Con Fraser, consideramos que el reconocimiento y la justicia distributiva son dos variables que deben mantenerse en equilibrio, intentando no desconocer o anular a la una por la otra. Si bien el reconocimiento formal de derechos no es suficiente, y tanto el término derecho como el de reconocimiento deben ponerse en cuestión, al menos como punto de partida sientan criterios que permiten superar la inconmensurabilidad de las diferencias multiplicadas. Porque, de la misma manera que cualquier otro concepto, el derecho es un instrumento que readapta sus formas y sus contenidos a los intereses y a las necesidades de la realidad social, política y económica de una sociedad dada. Por tanto, su forma dependerá de la participación de las mujeres en la construcción de sus propios objetivos e intereses.

## BIBLIOGRAFÍA

AMORÓS, Celia, Hacia una crítica de la razón patriarcal, Barcelona, Anthropos, 1985.

— Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad, Madrid, Cátedra, 1997.

ANG, I., «I'm a Feminist but… "Other Women" and Postnational Feminism», en

B. Caine y R. Pringle, Transitions: New Australian Feminism, Nueva York, Saint Martin's, 1995.

ANZALDÚA, G., Borderlans/La frontera, San Francisco, Aunt Lute Books, 1987.

ARMSTRONG, N., «Occidentalismo: una cuestión para el feminismo internacional», en V. Barker, «Definition and the question of "women"», Hypatia, 1997, 12.2.

ARTEAGA, A., «Bonding in Difference», an interview to Spivak. Sitio: página web de Spivak.

AYESHA IMAN, SINDI MEDAR-GOULD, BAOBAB por los Derechos Humanos de las Mujeres Carta Abierta. Difusión por internet Fecha: 2/05/03.

BAT-AMI BAR, «Meditations on national Identity», Hypatia, 9. 2, 1994.

BAUMANN, G., «Tres gramáticas de la alteridad», en M. Nash y D. Marre, Multiculturalismos y género, Barcelona, Bellaterra, 2001, págs. 49-70.

BESSIS, S., El Occidente y los Otros, Madrid, Alianza, 2002.

BHABHA, H. The Location of Culture, Londres, Routledge, 1994.

BUTLER, J.y SCOTT, J., Feminist Theorize the Political, Nueva York, Routledge,1992.

CARBONELL, N. y TORRÁS, M. Feminismos Literarios, Madrid, Arcos Libros, 1999.

CHAKRAVORTI SPIVAK, G., «¿Puede el sujeto subalterno hablar?», Orbis Tertius, 6, 1999, págs. 175-235.

— A critique of Postcolonial Reason, Londres, Harvard University Press, 1999.

— «Los estudios subalternos: la deconstrucción de la historiografía», en N. Carbonell y M. Torrás, Feminismos Literarios, Madrid, Arcos Libros, 1999.

CHOW, R., Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural

Studies, Bloomington, Indiana University Press, 1993.

DELEUZE, G., Diferencia y repetición, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

DE MAN, P., Alegoría de la lectura, Bercelona, Lumen, 1990.

D'HAEN, Theo y BERTENS, H. (eds.), Liminal Postmodernism: The postmodern, the (post)colonial, and the (post)feminist, Amsterdam, Rodopi, 1994.

EAGLETON, T., «The Gaudi Supermarket», The London Review of Books, febrero, 1999.

FEENBERG, A. y HANNAY, Alastair (eds.), The Politics of Knowlegde, Bloomington, Indiana University Press, 1995.

FELSKI, R., «La doxa de la diferencia», Mora, 5, 1999, págs. 33-52.

FEMENÍAS, M. L., Sobre sujeto y género: lecturas feministas de Beauvoir a Butler, Buenos Aires, Catálogos, 2000. Cap. 6.

— «El feminismo latinoamericano ante el desafío de las diferencias», en Debats/76, 2002, págs. 56-64.

FRASER, N., Unruly Practices, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

— Iustitia Interrupta, Colombia, Universidad de Los Andes, 1997.

GRUPO BAOBAB POR LOS DERECHOS DE LAS MUJERES NIGERIANAS, Sitio web.

HURTADO, A., «Chicanas Theorize Feminism», Hypatia, 13.2, 1998.

JAGGAR, Alison M. y YOUNG, Iris M. (eds.), A Companion to Feminist Philosophy, Malden, Blackwell Publishers Inc., 1998.

JAMESON, F. Zizek, S. Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo, Buenos Aires, Paidós, 2001.

LAVOU ZOUNGBO, V., Du «migrant nu» au citoyen différé, Perpignan, Presses

Universitaires, 2003.

LIMA COSTA, C. de, «Repensando el género: tráfico de teorías en las Américas», en M. L. Femenías, Perfiles del Feminismo Iberoamericano, Buenos Aires, Cátedra, 2002, págs. 189-214.

LUGONES, M., «Pureza, impureza, separación» en N. Carbonell y M. Torras, Feminismos literarios, Madrid, Arcos Libros, 1999, págs. 235-264.

MARRE, D., «La continuidad de la exclusión en el proceso de construcción de la nación: ediciones y (re)ediciones», en M. Nahs y D. Marre, Multiculturalismos y género, Barcelona, Bellaterra, 2001, págs. 117-158.

MAY, S., Critical Multiculturalism: Rethingking Multicultural and Anti-Racist Education, Toronto, University of Toronto, 1978.

MENDOZA, B., «Transnational Feminism», Feminist Theory, 3.3, 2002, págs. 295-314.

MOHANTY, Chandra Talpade, «Feminist encounters: Locating the politics of experience», Copyright 1, págs. 30-44.

— «Under Western Eyes: Feminism Scholarship and Colonial Discourse», Boundary, 2.13.1.

MOHANTY, Satya P., «Epistemic Status of Cultural Identity: On Beloved and the Postcolonial Condition», en Cultural Critique, Spring, 1993, págs. 41-79.

NARAYAN, U., «Essence of Culture and the Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essencialism», Hypatia, 13.2, 1998, págs. 86-106.

NUSSBAUM, Martha y GLOVER, Jonathan (eds.), Women, Culture and Development, Oxford, Clarendom Press, 1995.

NYE, A., «It is not Philosophy», Hypatia, 13.2, 1998.

PALACIOS, M. J., Defender los Derechos Humanos, Salta, U.N.Sa, 1999.

PAYNE, M. (ed.), A Dictionary of Cultural and Critical Theory, Oxford, Blackwell, 1996.

POZO, M. E., «Tras las huellas del género», en M. L. Femenías, Perfiles del Feminismo Iberoamericano, Buenos Aires, Cátedra, 2002.

RIVERA-CUSICANQUI, S. y BARRAGÁN, R., Debates Post coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad, La Paz, Editorial Historias-Ediciones Aruwiyiri, 1997.

SARACENO, Ch., «Equívocos y diferencias de importancia», Debate feminista, 1990, 1.2.

SCHUTTE, O., «Alteridad cultural: comunicación intercultural y teoría feminista en los contextos Norte-Sur», Hiparquia, X (1999) 1, 33-58.

SCHUTTE, O. y FEMENÍAS, M. L., «Feminist Philosophy in Latin America», en E. Mendieta (comp.), en prensa.

SOPER, K., «El posmodernismo y sus malestares», Debate Feminista, 3. 1992. 5.

STONE-MEDIATORI, S., «Chandra Mohanty y la revalorización de la “experiencia”», trad. cast.: Hiparquia X (1999) 1, 85-109.

TAYLOR, Ch., El multiculturalismo y «la política de reconocimiento», México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

VALCÁRCEL, A. (comp.), El concepto de igualdad, Madrid, Pablo Iglesias, 1994.

VILANOVA, M., Pensar las diferencias, Barcelona, Universidad de Barcelona-Institut Catalá de la Dona, 1994.

WHITE, S., Political Theory and postmodernism, Nueva York, Cambridge University Press, 1991.

WEST, C., Beyond Eurocentrism and Multiculturalism, Toronto, University of Toronto Press.

WILLETT, C., Theorizing Multiculturalism: A guide to the Current Debate, Toronto, University of Toronto Press.

WRIGTH, C., «Can the Subaltern Hear?: The Rhetoric of Place and the Place of Rhetoric in Postcolonial Theory», Sitio web Spivak.

WRIGTH, M. «Maquiladoras Mestizas and a Feminist Border Politics: Revising Anzaldúa», Hypatia, 13.3, págs. 114-131.

WUTHNOW, J., «Deleuze in the postcolonial», Feminist Theory, III.2, 2002, págs. 183-200.

YOUNG, I. M., La justicia y la política de la diferencia, Madrid, Cátedra, 2000.

# 5

# FEMINISMO

# Y MULTICULTURALISMO

*Celia Amorós*

**1.**

## ILUSTRACIÓN, FEMINISMO, ANTICOLONIALISMO

La historiadora tunecina Sophie Bessis ha escrito un libro, Occidente y los Otros. Historia de una supremacía1, en el que lleva a cabo una implacable crítica de la civilización occidental. Insiste en sus recurrentes incongruencias entre los valores universales y los principios abstractos que proclama desde la Ilustración y las prácticas colonialistas que ha ejercido y que, bajo otros ropajes, sigue ejerciendo. Sin embargo, en la Introducción se plantea esta pregunta: «La intrusión de Occidente en el universo de mis antepasados, ¿no me liberó de la tiranía protectora del grupo y me dio los atributos del individuo más o menos libre que soy? Su modernidad ¿no libró a la humanidad de los caprichos del destino para hacerla entrar en la era de las libertades posibles? Ya que no podemos saber qué otras vías podrían haber existido, podemos atribuirle dichas revoluciones». Bien. Tenemos un excelente punto de partida para aceptar sus críticas. Porque, tal como ella lo plantea, la crítica anticolonialista y la crítica feminista a la Ilustración comparten importantes y significativos tramos. Por una parte, y vuelvo a citar a Sophie Bessis, «la infatigable capacidad de Occidente para separar el decir del hacer hizo que durante mucho tiempo su modernidad fuera a la vez incomprensible e ilegítima para los que designa como «los otros» ». Por otra, como lo afirma Cristina Molina Petit en su libro Dialéctica feminista de la Ilustración2, la Ilustración «no cumple sus promesas (universalizadoras y emancipatorias) y la mujer queda fuera de ella como aquel sector que las luces no quieren iluminar… Sin la Sofía doméstica y servil no podría existir el Emilio libre y autónomo». No obstante, nuestra autora estima que, en lo que a la emancipación femenina concierne, «fuera de la Ilustración no hay más que el llanto y el crujir de dientes». Desde esta perspectiva, la crítica anticolonialista y la crítica feminista vendrían a converger en tanto que asumidas como críticas inmanentes a la incoherencia del discurso ilustrado. No lo harán, desde luego, declarando que la universalidad, a fin de cuentas, no sería sino un flatus vocis, una mera emisión de la voz que no significaría nada, sino denunciando, tanto el androcentrismo como el etnocentrismo, como dos modalidades distintas, que no meramente superpuestas, de lo que Seyla Benhabib ha llamado «universalidad sustitutoria»3. Nuestra autora hace referencia aquí a la maniobra fraudulenta por

la cual «una particularidad no examinada» se propone a sí misma como «lo universal». Por nuestra parte, nos hemos referido al mismo fenómeno de usurpación discursiva en nuestro análisis crítico de las abstracciones incoherentes de la Ilustración, como «la ciudadanía», que se formula en términos universalistas y se aplica luego en términos restrictivos, excluyendo a las mujeres. En el caso del etnocentrismo, la «universalidad sustitutoria» operaría en la medida en que la cultura occidental de la supremacía, como lo entiende Bessis, se ha autoinstituído en lo universal, impostando y ocultando de este modo su propia particularidad, para legitimar su dominio del mundo. Dicho en román paladino, el etnocentrismo y el androcentrismo son universalidades sesgadas, con «bichos dentro», como cuando se convoca una plaza a concurso público y se adecúa su perfil al muy singular de la nariz del candidato que quienes la convocan quieren que salga. Solamente tendremos una universalidad que no sea ni impostada ni impostora si estamos dispuestas a prestar una atención crítica permanente a «las particularidades no examinadas», a los «bichos dentro» que se nos cuelan fraudulentamente a la hora de definir lo universal. Solamente en este proceso crítico-reflexivo será posible la construcción de un «universalismo interactivo», de nuevo en expresión de la judía estadounidense Seyla Benhabib, o, como lo quiere la tunecina Bessis, «de universales que hagan honor a su nombre de una vez por todas.»

## 2.

## ACERCA DE INCÓMODOS ACOMODOS DISCURSIVOS: ¿PENSAR EL FEMINISMO DESDE EL MULTICULTURALISMO?

En el ámbito del pensamiento multiculturalista, que comparte algunos de sus presupuestos con el comunitarismo representado paradigmáticamente por C. Taylor4, se le ha dedicado cierta atención al problema de las mujeres. Pero, al ignorar todo o casi todo acerca de la tradición de sus luchas y de su pensamiento, el vacío se suple con la inercia conceptual. El multiculturalismo, al menos en Estados Unidos, privilegia el modelo de la etnia como el paradigma más adecuado para pensar las peculiaridades de los distintos grupos que piden un reconocimiento para su identidad en tanto que tales. Es aquí precisamente donde entra en juego la inercia conceptual por la cual el colectivo femenino se verá

alineado en la retahíla de los grupos-sujetos de las políticas de identidad-reconocimiento, por lo que no es de extrañar que aparezca junto con los chicanos, los afroamericanos, los gays y las lesbianas, los minusválidos, etc. En el debate entre Nancy Fraser e Iris Young acerca de cómo se debería articular el paradigma de la redistribución con las políticas del reconocimiento, la autora de Iustitia interrupta5 critica a la de La justicia y la política de la diferencia por su escoramiento en última instancia hacia el modelo culturalista. En consonancia con este escoramiento, no es de extrañar que Iris Young se haya referido positivamente a un «ginocentrismo» por contraposición a la tradición del «feminismo humanista», según nuestra autora, «ciego a las diferencias»6. El «ginocentrismo» youngiano, pese a ser un análisis más matizado y plantear una propuesta más compleja, no deja de tener resonancias que lo vuelven afín al «afrocentrismo» o al «genio asiático», concebidos como ámbitos culturales autorreferidos e inconmensurables por parte del multiculturalismo más radical7. Así pues, en el conspecto del multiculturalismo, las mujeres se identifican en tanto que constituirían una cultura específica. Lo cual no deja de plantear serios problemas. En la filosofía decimonónica, que tiene como su referente polémico silenciado al movimiento sufragista, G. Simmel nos adjudicó a las mujeres una «cultura subjetiva», en el sentido de idiosincrática, versus la cultura objetiva, con sus connotaciones neutras y universalistas, característica de los varones. Sospechoso ¿no? Desde el punto de vista antropológico, como lo expuso magistralmente Virginia Maquieira8, existe por parte de ambos sexos «una diferente incorporación de registros culturales que genera trayectorias y prácticas sociales diferenciadas, pero no dos culturas». Justamente, como lo veremos, a las mujeres se nos asigna custodiar el depósito y velar por la reproducción de los núcleos simbólicos más caros a las culturas, lejos de que podamos constituir una cultura aparte. Podría hablarse con cierto sentido de «subcultura femenina», pero entonces se trata de algo distinto.

En cuanto a la consideración del grupo de las féminas como sujeto de una política de la identidad que demanda reconocimiento, Susan Wolf ha visto con lucidez que «la cuestión de saber hasta qué punto y en qué sentido se desea ser reconocida como mujer es, en sí misma, objeto de profundas controversias. Pues resulta que las mujeres han sido reconocidas como mujeres en cierto sentido, en realidad, como «nada más que mujeres» durante demasiado tiempo, y la cuestión de cómo dejar atrás este tipo específico y deformante de reconocimiento es problemática en parte porque no hay una herencia cultural clara o claramente deseable que permita redefinir y reinterpretar lo que es tener una identidad de mujer»9.

En suma, podemos concluir que los planteamientos comunitaristas y multiculturalistas tienen serias limitaciones, cuando no van pura y llanamente à contre sense, para asumir las demandas feministas de las mujeres. Cabe esperar así que tendrá más sentido, sin duda, pensar el multiculturalismo desde el feminismo, como lo hace, por ejemplo, Nancy Fraser. Nuestra teórica parte de la existencia de diferentes diferencias, criticando la «celebración empírica» de éstas per se sin contrastarlas con criterio normativo alguno. Propone, pues, en consecuencia con este planteamiento, lo que ella llama un «multiculturalismo crítico». Es consciente de que «el multiculturalismo complica el proyecto feminista en el marco de una teoría crítica del reconocimiento», y entiende que esta versión del multiculturalismo estaría a la altura de los problemas que se derivan de esta complicación. Por nuestra parte, insistiríamos también y sobre todo en que «el feminismo complica el proyecto multiculturalista» y es el multiculturalismo el que tendrá que hacerse cargo de esta complicación. En realidad, el «multiculturalismo crítico» sólo convalida el multiculturalismo tout court en la medida en que las diferencias, que son un hecho, se dejan contrastar con la igualdad como piedra de toque: las diferencias son diferentes según generen o no desigualdades y subordinaciones ilegítimas. Ahora bien, en la medida en que la idea de igualdad es un criterio normativo procedente de la tradición ilustrada, preferimos al «multiculturalismo crítico» de Fraser la denominación «multiculturalidad ilustrada». Volveremos sobre ello.

## 3.

## EL MULTICULTURALISMO Y EL CONCEPTO DE CULTURA

Al llegar a este punto de inflexión en nuestro discurso, nos encontramos inevitablemente con la problemática planteada por la multiculturalidad y el multiculturalismo. Me veo obligada a abordarla aquí de una manera muy sumaria. En primer lugar, haré una precisión terminológica. Emplearé «multiculturalidad» para designar el hecho sociohistórico, incrementado en la era de la globalización, de la coexistencia de diversas culturas en los mismos ámbitos geográficos. Cuando use el término «multiculturalismo» haré referencia a una tesis normativa acerca de cómo deben coexistir las diferentes culturas, lo que sin duda tiene importantes implicaciones en lo que concierne a cómo debe

gestionarse políticamente el hecho de la multiculturalidad. Pues bien, el multiculturalismo pretende que cada cultura es un bloque monolítico, una totalidad autorreferida, homogénea y estática. Habría así una inconmensurabilidad radical entre los parámetros propios de las distintas culturas. No sería posible ni legítimo, de este modo, interpretar las diversas prácticas que se ejercen en el seno de cada cultura sino exclusivamente en función de los referentes de sentido de la cultura en cuestión. Dicho de otra forma, habría un «monismo hermenéutico del significado», que sólo podría ser descifrado por quienes comparten el marco simbólico propio de cada totalidad cultural. No puedo entrar aquí en un debate pormenorizado de las asunciones normativas desde las cuales se elabora esta concepción de la cultura ni del relativismo cultural radical que de ellas se deriva10. Me limitaré a señalar que, desde un punto de vista empírico, esta concepción de la cultura no se sostiene. Podemos tener alguna duda sobre si se ajusta más o menos a la descripción de lo que habrían podido ser las culturas en un pasado más o menos remoto. Pero, desde luego, no es en absoluto adecuada para pensar las dinámicas culturales en el mundo de la globalización. Las culturas no son ni estáticas ni homogéneas, ni, mucho menos, totalidades autorreferidas. Tan importantes como los supuestos compartidos son en ellas los conflictos, las tensiones, los desajustes, desgarramientos, disensos y, desde luego, el fenómeno del cambio cultural. En la era del cyberislam, por tomar la caracterización de Fatema Mernissi de la cultura musulmana en el universo de Internet11, con antenas parabólicas en las mezquitas, no se puede hablar de las culturas como de entidades monolíticas y prerreflexivas. Se producen constantemente hibridaciones, préstamos, apropiaciones selectivas de ciertos elementos de las culturas tanto hegemónicas como no hegemónicas junto con rechazos selectivos de otros. Nunca tiene lugar ni la total asimilación ni la total destrucción de una cultura por otra: también las culturas hegemónicas son siempre en alguna medida penetradas por las que no lo son. Los seres humanos no se limitan a ser agentes de la reproducción sociocultural: lo son también de la revisión de los códigos culturales. Como lo recordó en su conferencia sobre «Feminismo y multiculturalismo» la antropóloga Virginia Maquieira, el concepto de «cultura» surgió teniendo como su referente polémico el determinismo biológico y racial. Pero, tal como fue modulado por el multiculturalismo, nos hizo pasar, paradójicamente, del determinismo biológico al determinismo cultural. Ahora bien, en definitiva, la cultura no es sino el comportamiento común aprendido de la especie. Este comportamiento común no se limita al aprendizaje de un repertorio fijo, estable y homogéneo de pautas referidas a formas complejas de acción y de pensamiento: las culturas están en un proceso permanente de construcción y

reconstrucción. No se puede, como muchas veces lo ha hecho la antropología cultural estadounidense, no tener en cuenta la articulación de la cultura y la economía política: la estratificación social, las desigualdades y las relaciones de poder no se reducen a meros rasgos culturales. El multiculturalismo, al postular el desarrollo por separado de las culturas, sirvió para justificar el apartheid sudafricano. Por mi parte encontré, en un reportaje publicado por El País, esta perla polinésica: las declaraciones de la esposa de un importante líder de los boers. Dice así:

En la Biblia está la torre de Babel que, como dice Dios, es una visión de cómo no debe ser el mundo. Dios dice que las personas deben vivir entre los suyos. En este sentido… el Demonio es la síntesis y Dios es la antítesis. El Demonio quiere obligar a los seres humanos a vivir juntos, y Dios los separa. Ese es el plan de Dios para la humanidad… Por ejemplo, fíjese en los japoneses, qué bien se les da fabricar ordenadores. Fíjese en los bosquimanos de Kalahari, qué bien matan impalas. No me diga que Dios quiso que japoneses y bosquimanos viviesen juntos…

En este fundamentalismo multiculturalista, por una curiosa vuelta de tuerca, nos encontramos de nuevo con el racismo que el propio concepto de cultura venía a deslegitimar desde la antropología como disciplina académica.

En el ámbito continental de esta disciplina, el estructuralismo antropológico de Claude Lévi-Strauss ha mantenido la concepción según la cual las lógicas culturales tienen una inteligibilidad inmanente que debemos reconstruir desde una perspectiva sincrónica. Se toma aquí como modelo metodológico la lengua, entendida more saussureano como un sistema en el que «tout se tient». Los sujetos, desde el enfoque estructuralista, propiamente no hablan, «son hablados». «La lengua tiene razones que la razón no comprende», afirma Lévi-Strauss, parafraseando a Pascal. Y, por analogía, también las culturas tendrían razones que escapan por principio a la razón de los seres humanos que están inmersos en ellas. Se privilegia así sistemáticamente la sincronía sobre la diacronía, es decir, la coherencia de las interrelaciones entre los elementos simbólicos de las culturas sobre la historia. Del mismo modo el inconsciente, «estructurado como un lenguaje», como lo formulará el estructuralismo psicoanalítico de Lacan,

prima totalmente sobre la conciencia, sobre cualquier forma de acción intencional. Sin embargo, nuestro antropólogo, a la hora de interpretar cómo funcionan de hecho estos modelos presuntamente cristalinos, no tiene más remedio que hacer concesiones a las opacidades de los tempus, a la historia. Así, nos dice en la «Introducción a la obra de Marcel Mauss12,

Toda cultura puede ser considerada como un conjunto de sistemas simbólicos en el primer rango de los cuales se sitúan el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión. Todos estos sistemas tratan de expresar determinados aspectos de la realidad física y de la realidad social; es más, las relaciones que estos dos tipos de realidad mantienen entre sí y que los propios sistemas simbólicos establecen los unos con respecto a los otros. El que no lo consigan de una forma totalmente satisfactoria y, sobre todo, equivalente, es en primer lugar resultado de las condiciones de funcionamiento propias de cada sistema, además de que la historia coloca en estos sistemas elementos extraños, al mismo tiempo que produce transplantes de una sociedad a otra y diferencias de ritmo de evolución en cada sistema particular.

No puede hablarse, pues, en rigor, de las culturas como totalidades autorreferidas:

La sociedad está siempre determinada por dos elementos, tiempo y espacio, y, por lo tanto, está sometida a la incidencia de otras sociedades, así como a sus propios estados anteriores de desarrollo; teniendo además en cuenta que incluso en una sociedad teórica que se imagine sin relación con las demás y sin dependencia con respecto a su propio pasado, los diferentes sistemas de símbolos que constituyen su cultura o civilización serían irreductibles los unos a los otros.

Con todo, el autor de Las estructuras elementales del parentesco considera que la interrelación entre las culturas no es precisamente una buena cosa. «Debemos llorar ante el hecho de que haya historia», escribió en una ocasión. Y en otra,

cuando se propuso a Marguerite Yourcenar como candidata a la Academia Francesa de la Lengua, manifestó su oposición sentenciando: «No se discuten las reglas de la tribu». Sin duda, se le habría podido argumentar que, en nuestra tribu, después de la Ilustración, se discuten las reglas de la tribu. En buena medida, la Ilustración europea fue un gran debate acerca de estas reglas, que fueron así puestas en cuestión. Luego, en realidad, al afirmar que «no se discuten las reglas de la tribu» él está, de hecho, discutiéndolas y contradiciéndose de este modo.

## 4.

## EL SESGO DE GÉNERO DE LA «IDENTIDAD CULTURAL»

Sin embargo, aquí debemos recordar que no todos los ilustrados querían en igual medida que se discutieran las reglas de la tribu. Muchos eran partidarios de que se discutieran unas sí y otras no. El debate debería interrumpirse precisamente ante un núcleo simbólico duro en el conjunto de estas reglas: las que se referían al estatuto de las mujeres. En el universo emergente de los individuos iguales, las mujeres debían seguir siendo «las idénticas». Recordemos cómo, en el caso de la ciudadanía, se mantenía para ellas el estatuto adscriptivo que se había eliminado, en la deriva jacobina, para todos los varones. Ser ciudadano, al menos en la lógica jacobina, se solapaba con ser individuo. Por definición, para Rousseau, el ciudadano «no nace, se hace», por parafrasear a Simone de Beauvoir. Sólo en la medida en que el ciudadano es individuo no es sospechoso como ciudadano, como sujeto de «la voluntad general». Individuo es aquél que se ha emancipado de las identidades adscriptivas de l´Ancien Régime, que eran identidades facciosas, incapaces de constituir ni de obedecer «la voluntad general». Así, en el modelo rousseauniano, nada se interpone entre el individuo-ciudadano y el Estado, «la voluntad general», de tal modo que, al obedecerla, él no obedece sino la ley que se ha dado a sí mismo. Transpuesto en clave ética, tendríamos aquí al individuo autónomo, desvinculado de cualquier constricción que no proceda de sí mismo. Las mujeres, sin embargo, son readscritas a la identidad, que se concreta ahora en una feminidad normativa de nuevo cuño. Los varones conectan directamente con lo universal en la medida misma en que son autónomos; las mujeres son condenadas a la heteronomía moral13, a un estatuto

precívico por estar adscritas a una identidad que, a título de tal, no puede ser sino prerreflexiva y facciosa, orientada a la particularidad. Rousseau destinó a Sofía, y con ella a todas las mujeres — pues son «las idénticas», las que no tienen propiamente principio de individuación—, a ser «el asidero natural» de la cultura cívica republicana que los Emilios instituyen. Hegel, por su parte, elaboró esta misma figura de lo femenino en su interpretación de Antígona, la heroína de Sófocles, tal como la expone en su Fenomenología del Espíritu14. Creonte, de acuerdo con Hegel, obedece la ley escrita decretada por él mismo, hecha pública en la polis; Antígona, por el contrario, al enterrar a su hermano Polinice transgrediendo esa ley, no hace sino someterse a «la ley de las sombras», a la ley ancestral de su pueblo, ley no escrita ni publicada, pero no por ello menos constrictiva. Constrictiva para Antígona, a la que Hegel le hace encarnar «la esencia de lo femenino»15. A ella le corresponde el ámbito de la Sittlichkeit, de todo ese conjunto de costumbres que constituyen el bagaje normativo irreflexivo, no tematizado ni argumentado, de un pueblo. Antígona está adscrita, como lo diría Lévi-Strauss, a aquellas reglas de la tribu que no se discuten; es más, que no se deben discutir. Como lo dirían nuestros multiculturalistas, son el patrimonio constitutivo de «la identidad cultural». Habría, de este modo, acuerdos transculturales y transhistóricos entre los varones — desde los islamistas a nuestros filósofos, como Rousseau y Hegel, así como nuestros antropólogos, como Lévi-Strauss— en lo concerniente a este aspecto de la Sittlichkeit, a la deseabilidad de que se conserven determinadas reglas de la tribu. La «identidad cultural» es un patrimonio precioso que hay que mantener a cualquier precio. Desde luego, al precio de asignar a las mujeres el deber de la identidad, mientras los varones se reservan el derecho a la subjetividad. La muchacha Fátima ha de llevar velo a la escuela; su padre, Alí, que bien se podría haber llamado Manolo, viste camisa y blue jeans: tiene un amplio margen de discrecionalidad en el manejo, siempre selectivo y discriminado por géneros, de los referentes de identidad. El jeque árabe saudí usa la tarjeta American Express que, al parecer, se remonta al Islam más genuino; ella ha de aparecer embutida en su chador.

Hasta aquí, todos mis ejemplos están tomados del Islam. Pero también podemos encontrar fenómenos significativos en esta línea en Europa. Me viene a la memoria la ceremonia de los Oscar de hace dos años. En la UE se homologan cada vez más las pautas del gusto en el vestir, como tantas otras cosas. Pero nuestra Penélope Cruz lucía como todo un símbolo de pureza racial al lado de Juliette Binoche, con su impecable arreglo a lo Coco Chanel. En muchos restaurantes de América Latina las camareras sirven las mesas ataviadas con los

trajes típicos de sus países, en contraste con los varones cuyo sobrio atuendo no connota marcas de pertenencia a los mismos.

**5.**

## UNA SOBRECARGA DE IDENTIDAD

La identidad femenina, pues, se muestra como una identidad muy sufrida. «En los esfuerzos conflictivos de Irán por construir las modernidades nacionales, revolucionarias e islámicas, afirma Zorah Sullivan, la figura de «la mujer» ha sido constituida (sucesivamente) como el signo sobredeterminado de una totalidad esencializada, como una metáfora para una nación sitiada, un «yo» en orden de batalla, una interioridad delicada, el otro incontrolable, la «perla no perforada» que comprar o proteger o el interior sagrado». Según Farnazeh Milani, las mujeres dominan la imaginería cultural, convirtiéndose en emblemas de la identidad nacional: «Despojadas del velo a la fuerza (como se hizo en la era Pahlevi) personifican la modernización de la nación. Veladas por obligación (por el ayatolá Jomeini), encarnan la reinstitución del orden islámico.» No nos puede extrañar, pues, que, como lo afirma la filósofa feminista francesa Michèle le Doeuff, las mujeres tengamos «sobrecarga de identidad». En contraste, podríamos decir, los varones heterodesignadores se autocomprenden como favorecidos por una infracarga de identidad: en el límite, como Rousseau lo teorizó, serían subjetividad pura. La masculinidad —blanca— se solapa de este modo con una especie de neutralidad identitaria: es la identidad canónica, por así decirlo. A su vez, la identidad canónica que se asume como tal resulta coincidir en su autocomprensión y su autodesignación con lo genéricamente humano. Si toda identidad es en alguna medida idiosincrática, la identidad masculina, en tanto que identidad canónica, es una no identidad, es decir, la subjetividad por antonomasia.

En la medida en que de ordinario la palabra «identidad» se usa como sinónimo de «subjetividad», asumimos que el uso que hacemos aquí de ambos términos es en alguna medida estipulativo. «La libertad, decía Jean Paul Sartre en Saint Genet, es lo que nosotros hacemos de lo que han hecho de nosotros». La identidad tiene mucho que ver con «lo que han hecho de nosotros»: connota

pasado, determinación adscriptiva. La subjetividad, que viene a identificarse con la libertad, con lo que hacemos de aquéllo que nos ha venido dado, connota futuro, proyecto, elección. A las mujeres se nos asigna el deber de la identidad, el ser las depositarias de los bagajes simbólicos de las tradiciones. Los varones se autoconceden el derecho a la subjetividad, que les da siempre un margen discrecional de maniobra para administrar, seleccionar y redefinir tales bagajes. Como lo dice la feminista deleuziana Rosi Braidotti, «la identidad es retrospectiva, describe los lugares en que hemos estado pero no estamos ya». Pues bien: a las mujeres se les prescribe estar siempre en los mismos lugares. Aunque se feminicen cada vez más los flujos migratorios, aunque transiten constantemente las fronteras, han de llevarlas inscritas en ellas mismas, han de ser la marca de las fronteras étnicas. Se les pide que sean, a la vez, pájaros y caracoles. Como «fósiles vivientes», en expresión de Marcela Lagarde, viajan con la frontera puesta: las musulmanas, tapadas con sus velos, desplazan con ellas mismas los muros de sus casas, la asignación estructural al espacio privado de que se las hace objeto. Mientras ellas mantengan los atuendos prescritos, aun resignificándolos de mil maneras, los desterritorializados por los flujos de la globalización, vestidos de Manolos, no se sentirán «lejos de sí mismos.»

Sin embargo, la identidad, hoy menos que nunca se puede llevar como adherida a la piel, de un modo inocente: «Quien teme perder su identidad ya la ha perdido», afirma Raimundo Paniker. Y lo dijo Adorno: «La patria del hombre es haberse ido»… Todas las identidades están en cuestión en «la interpelación intercultural», según la expresión de Fernando Quesada, que se da de hecho y que, si se respetan las reglas de la simetría y la reciprocidad, es legítima de derecho. Por esta razón y muchas otras, hay que poner en cuestión los subtextos de género respectivos de la identidad cultural y de la subjetividad, virtualmente universalista. Si se ha puesto en cuestión la división del trabajo en función del sexo, con mayor razón habrá que someter a crítica y transformar la distribución generizada de ese trabajo básico que nos hace ser. Porque, más allá de los estereotipos y de los iconos, todos y todas tenemos en alguna medida y, sin duda, deberíamos tener tanto referentes de identidad como dimensiones de subjetividad. Sin raíces, desde luego, nos secamos. Pero, demasiado apegados a nuestras raíces, no crecemos. Las identidades ni son ni deben ser costras: están atravesadas por mediaciones crítico-reflexivas que deben producir permanentemente apropiaciones y rechazos selectivos. Y las subjetividades no son ingrávidas: han de resignificar y, aunque la palabra ya no esté de moda, transcender constantemente los muchos estratos simbólicos que tenemos en depósito y sólo a partir de los cuales podemos generar significados futuros.

Parafraseando a Kant16, podríamos decir que una identidad sin subjetividad es ciega y la subjetividad sin identidad es vacía. Hace falta, pues, redefinir tanto la subjetividad como la identidad para dar cuenta de nosotros mismos, tanto varones como mujeres, como sujetos verosímiles.

## 6.

## «NO SE DISCUTEN LAS REGLAS DE LA TRIBU»

Hemos podido ver que el multiculturalismo se basa en un concepto reificado de cultura, inadecuado normativamente e insostenible empíricamente; por otra parte, hemos intentado poner de manifiesto que aquéllo que nos presenta como las sacrosantas «identidades culturales» tiene un subtexto de género en el que muchas veces no se repara. En un mundo multicultural de interrelaciones y contrastaciones, como lo dice Albrecht Wellmer, «nadie es inocente», nadie puede pretender de buena fe instalarse —ni instalar a alguien— en identidades totalmente prerreflexivas. Tanto las culturas como las identidades culturales están de hecho sometidas a la «interpelación intercultural». De hecho, toda cultura se ve en la necesidad, más tarde o más temprano, de dar razón de sus prácticas en términos que puedan ser traducidos a los referentes de otras culturas. Esta permanente interpelación genera, velis nolis, efectos de reflexividad. Nos volvemos conscientes de nuestra peculiaridad al cepillarnos los dientes con un dentífrico cuando lo hacemos ante la mirada extrañada de los mauritanos, que cumplen el mismo rito higiénico haciendo uso de los palitos de una planta antiséptica. Así, como lo pide Kambartel, hay que generar, al lado de y por encima de las especificidades de las culturas, una «cultura de razones». ¿Acaso no se habla de una «cultura de la tolerancia»? En la línea de esta «cultura de razones» debería estar la construcción de una «cultura feminista».

La interpelación intercultural, sin duda, se da, y se ha dado siempre, de hecho. Ahora bien ¿es legítima de derecho? Entendemos que habría que poner aquí una cláusula restrictiva: es legítima siempre y cuando exista una simetría entre los que interpelan y los que son interpelados. Dicho de otro modo, esta interpelación no debería ser atendida si se produce siempre en la misma dirección; en román paladino: donde las dan, las toman. Así, las feministas deberíamos poner en

cuestión todas las reglas de todas las tribus. Incluida la nuestra, por supuesto. Ya lo hemos hecho: hemos ilustrado a nuestra Ilustración en sus puntos ciegos con respecto a las mujeres.

El multiculturalismo, en lo concerniente a la relación entre las culturas, propone estrategias timoratas que se podrían enunciar así: no tires piedras contra el tejado ajeno cuando el tuyo es de vidrio. Las feministas deberíamos proponer una estrategia distinta, una estrategia, no ya de máximo común divisor sino de mínimo común múltiplo. No se trataría de acotar ámbitos sacrosantos y definirlos de una vez por todas como lo que debe ser objeto de tolerancia por parte de ellos/ellas para ofrecer a cambio la nuestra en orden a lo que ellos definan como su tabla de mínimos. Ya sabemos en qué van a consistir estos mínimos: las mujeres funcionarán, una vez más, como «marcadoras de límites» y se considerará que los límites así estipulados no son negociables. Nosotras, por nuestra parte, deberíamos promover y alentar «la interpelación intercultural» en todas las direcciones. No debería haber pactos como el que se podría formular en estos términos: «no os metáis con el velo de las musulmanas y nosotras no lo haremos con vuestras curiosas modalidades de «harén occidental» —«la talla 38», según Mernissi17—. Al contrario: debemos criticar el velo de las musulmanas y, a la recíproca, dejar que ellas destapen todas nuestras zonas de vulnerabilidad, todas las incoherencias que sufrimos y de las que, en alguna medida, somos o hemos sido cómplices. Velo no, vale. Pero tampoco tacones de aguja: no se puede sentir empowerment cuando se toca tierra de una manera tan precaria: es nuestra versión de los pies vendados de las chinas. Dejémosles que nos lo digan por si no habíamos reparado en ello: no siempre se tiene la deseable distancia ante las propias prácticas. El efecto de reflexividad que se deriva de estas contrastaciones es un efecto multiplicador: mi nivel de reflexividad es potenciado así por el nivel de reflexividad que ha inducido en mí la otra. Y a la recíproca: el nivel de reflexividad de la otra crece en función de las interpelaciones de las que le he hecho objeto. No se trata de lograr un consenso sino de discutir permanentemente. Cuanto más debate público haya en relación con estas cuestiones, tanto mejor. Hay que visibilizar y discutir «la sobrecarga de identidad de las mujeres». Así, echamos piedras al tejado ajeno precisamente porque somos conscientes de que el nuestro es de vidrio. Justamente: tenemos por doquier techos de cristal. Marisa García de Cortázar y Toña García de León han estudiado muy bien cómo operan estos techos invisibles en las académicas, en las profesionales del periodismo; se refieren a ellas como «élites discriminadas»18; Amelia Valcárcel, en las políticas19. Repitámoslo: hay que discutir todas las reglas de todas las tribus. Están puestas a debate, de hecho, y

deben estarlo, de derecho.

La interpelación intercultural se complica con la cuestión de las heterodesignaciones que llevan a cabo los varones. Ser mujer, dice Simone de Beauvoir, es «una heterodesignación»: se construye lo femenino mediante un discurso por el cual los varones nos adjudican la «sobrecarga de identidad» a la que nos hemos referido. Tenemos sobrecarga de identidad por heterodesignación, y, por eso mismo, ellos tienen infracarga de identidad. Pues bien: cuando entre distintos grupos de varones hay tensiones por el relevo del poder, entonces aparecen heterodesignaciones distintas. Los varones dicen en determinadas situaciones «mujer es lo que tienen ellos»20. Otras veces, en cambio, aseguran: «mujer es lo que tenemos nosotros.» La afirmación «mujer es lo que tenemos nosotros» o «lo que proponemos nosotros» aparece cuando hay un grupo de varones emergente que está disputando el poder al grupo de varones que está en una situación hegemónica: es lo que ocurrió en Europa en las primeras fases de la lucha contra el Antiguo Régimen. Nancy Armstrong, en un interesante libro titulado Deseo y ficción doméstica21 analiza las características de la primera fase en que el grupo que aspira al relevo de poder — en este caso, las clases medias avant la lettre— critica al grupo hegemónico: la aristocracia. Significativamente, lo hará en clave culturalista: criticará por lo tanto las prácticas del grupo dominante, sobre todo sus prácticas matrimoniales, así como todo lo que concierne a sus mujeres.

La novela de Richardson Pamela o la virtud recompensada está cargada de dinamita contra los usos del Antiguo Régimen. Sin embargo, al presentarse como una novela de amor en la que el aristócrata se enamora por fin de la doncella, esa carga crítica aparece como desactivada, como inocua. Pero Armstrong pone de manifiesto que conlleva una crítica política, que se pondrá en evidencia sólo más tarde22. Así pues, cuando se quiere saber si un grupo de varones está buscando un relevo de poder es útil averiguar si está proponiendo un tipo de mujer diferente y criticando la existente. En nuestro caso, se hace la crítica de la mujer aristócrata que circula, que se muestra en público, que endosa a los hijos a las nodrizas y a tetas mercenarias en lugar de encargarse ellas mismas del amamantamiento… Todas estas críticas al Antiguo Régimen son recurrentes en la propuesta de una feminidad normativa, alternativa y polémica en relación a la feminidad hegemónica: si la feminidad hegemónica es la aristócrata denostada del Antiguo Régimen, la alternativa de mujer que se propone es la «mujer doméstica», que enlaza con lo que el protestantismo introdujo como «la esposa idónea». Es curioso que en el caso del Islam se vuelva

a repetir —mutatis mutandis— la misma historia: cuando aparecen una serie de discursos reformadores a finales del siglo XIX, por ejemplo, en Egipto el de Qasim Amín —al que yo llamo «el Stuart Mill egipcio» porque leyó a nuestro filósofo feminista utilitarista y estuvo enormemente influido por él— nos encontramos con que hacen una crítica implacable de los matrimonios concertados, institución ampliamente implantada entre los egipcios, así como de las prácticas de crianza de los niños. Amín estima que son totalmente inadecuadas y no siguen los deseables estándares de higiene porque a las mujeres no se les da la adecuada educación. Hacen falta, por otra parte, mujeres que sean verdaderamente compañeras de sus maridos: el «argumento de la compañera»23 es muy característico de Stuart Mill. El filósofo británico quiere venderles el feminismo a los varones y lo hace enfatizando lo muy estimulante de la calidad de una relación en donde la mujer es compañera en lugar de esclava. Así, la propaganda de este tipo de mujer, compañera, mujer doméstica, criadora científica de los hijos de acuerdo con determinadas normas de higiene, etc., es una crítica a las prácticas de la aristocracia otomana que estaba entonces implantada en Egipto.

En Turquía este fenómeno se produce también cuando llegan las reformas modernizadoras que comienzan con los Jóvenes Turcos y luego llevan a Kemal Ataturk. Como lo hemos podido ver, nunca se empieza dando la batalla política de frente, sino a través de discursos reformadores que suenan con los mismos acordes, con la misma música: no se podrá reformar nuestra sociedad si no cambiamos la educación de las mujeres. En los proyectos nacionalistas de los países tanto del Próximo Oriente como del Magreb aparece un fenómeno curioso y recurrente: estos proyectos, en la medida en que quieren fortalecer al estado, propician la familia nuclear frente a lo que eran las familias extensas y las grandes redes homosociales, es decir, las familias tradicionales en estos países. En Egipto, por ejemplo, en las familias extensas los referentes importantes tanto para las mujeres como para los varones eran los miembros de su propio clan o de su propia familia, sus propios parientes: los matrimonios eran concertados y la familia no gravitaba sobre la relación de pareja, sino sobre redes homosociales paralelas. Los referentes de socialización para las mujeres eran las otras mujeres con las que llevaban una serie de actividades en común, y para los varones lo eran los otros varones. De ese modo, en estas familias extensas se concentraban poderes de linaje, de clan y de tribu muy fuertes. Los proyectos estatales quieren, precisamente, debilitar el poder de estas redes familiares extensas y homosociales y fomentar la familia nuclear: de ahí esos discursos de modernización. Por otra parte, aparece el ideal de lo que sería el pendant en el

Islam de lo que fue en Europa «la esposa idónea», creación de la Reforma protestante. No hay que olvidar que fue la Reforma protestante la que dignificó el matrimonio. Luego lo recuperó el catolicismo de la Contrarreforma, pero fue a través de la idea del «sacerdocio universal de los verdaderos creyentes» como cada marido se autoinstituyó en intérprete de la Biblia. Su mujer era la esposa devota asociada: se le concedió una cierta dignidad a la pareja, cuya cabeza era el varón. Esta promoción de la dignidad de la esposa en el seno de una unidad de devoción fue importante en Occidente: es significativo en este sentido que el movimiento sufragista fuera un movimiento característico de países protestantes y no de países católicos24. Es como si esa dignificación religiosa, ese interiorizar los valores de la religión en la propia conciencia luego se secularizara y llegara a ser traducida en demandas de autonomía ética, de participación política, de derechos civiles, etc.

Esta genealogía de la nueva mujer de los discursos reformadores: esposa idónea, madre científica, pilar de la nueva nación, madre cívica nutricia de los nuevos ciudadanos y luego, en una última figura25, directora gerente del hogar, a través de toda una serie de revistas se transmitió en los países árabes e islámicos, pasando por determinados filtros, como ideal de mujer. Es muy curioso, como lo ha puesto de manifiesto Lila Abu-Lughod26, que, bajo el reclamo de «vuelta de las mujeres al hogar», los fundamentalistas islámicos articulen toda su propaganda sobre este ideal de mujer: esposa idónea, criadora científica de los hijos, etc. que, justamente, no tiene nada que ver con su tradición. Puestos a querer volver a la tradición genuina, si es que hay algo así como una tradición genuina, lo eran justamente esas redes de familias extensas a que nos hemos referido, y no la familia nuclear. Sin embargo, es muy significativo cómo los fundamentalistas islámicos quieren darle pedigrí islámico a esta forma de familia que, desde luego, procede de Occidente. Este es un fenómeno que refuta particularmente lo inadecuado de las maneras en que se simplifican las relaciones entre culturas como si solamente pudieran ser o de asimilación o de destrucción: las culturas, o bien serían absorbidas totalmente las unas por las otras o se destruirían como culturas. No son, sin embargo, las cosas así: las culturas, cuando entran en interacción, hacen apropiaciones selectivas y «repudios selectivos», y, tanto las unas como los otros se hacen en función de las propias necesidades. En el caso de estos países islámicos, estas necesidades están a veces en función de su lucha contra sus propios antiguos regímenes, como lo ha estudiado Deniz Kandiyotti27. De esa manera, todo el discurso acerca del nuevo tipo de pareja, de la familia nuclear y del nuevo ideal de mujer funciona como un dispositivo propagandístico para erosionar los propios

antiguos regímenes en estos países. Los fundamentalistas islámicos tienen en este orden de cosas muy claro hasta dónde pueden negociar, es decir, asumen ya la necesidad de la educación de las mujeres; llegan a aceptar incluso que las féminas tengan que trabajar, pues las necesidades de mantener cierto status de clase media en países como Egipto implican el trabajo de las mujeres. Eso sí: se requiere que vayan con el velo al trabajo, que las acompañe alguien y las recoja. Pero, en definitiva, transigen con una serie de cosas cuyo pedigrí islámico es más que discutible. Se produce un rechazo de plano, en cambio, a todo lo que sea por parte de las mujeres libertad sexual y libertades públicas, es decir, se corta por la línea de puntos que marca lo que se percibe como irreductiblemente feminista. Se puede aceptar que la mujer trabaje en cuanto cumpla una función pragmática. Ahí se puede transigir porque se trata de supuestos asumidos hasta tal punto por las clases medias y las clases medias bajas que sería imposible rechazar este nuevo discurso, y los fundamentalistas lo saben. Sin embargo, donde está el hueso duro de roer es precisamente en algo que también se recibe de Occidente y entra dentro de la misma retícula en la medida en que el feminismo occidental nació —sin duda entre otros inputs— a partir de este ideal protestante de «la esposa idónea». Es significativo, pues, que este ideal protestante sea aceptado y, sin embargo, no lo sean ciertas libertades públicas y sexuales para las mujeres, etc.

Lila Abu-Lughod es una antropóloga egipcia que ha realizado unos trabajos muy interesantes acerca de los seriales televisivos egipcios actuales, posteriores a la época de Nasser, y ha estudiado muy bien los nuevos modelos de familia28. Ella, por su parte, piensa que se corta por la línea de puntos porque, cuando hay un consenso social amplio por parte de las clases medias y las clases medias bajas sobre estos nuevos estándares sería imposible ir contra ellos. Así, por razones sociológicas, no hay más remedio que aceptarlos y conferirles entonces pedigrí islámico. Sin embargo, se le puede poner la etiqueta estigmatizadora made in Occident precisamente a aquéllo que solamente acepta una minoría, según su análisis sociológico. Aquéllo que solamente una minoría podría aceptar es lo que se repudia selectivamente. Pero quizás no sea sólo una cuestión referente a qué fuerzas sociales están apoyando o rechazando estos nuevos fenómenos, sino de lo que es específicamente feminista: significativamente, la libertad sexual y las libertades públicas son objeto de «repudio selectivo» por parte de los mismos que sí se apropian de otros elementos que han llegado incorporados, sin embargo, en la misma retícula.

Hemos podido ver, según la deconstrucción genealógica de Armstrong, cómo los

varones que aspiran al relevo del poder formulan, en el caso que ella analiza a través de la ficción, los nuevos términos en que entienden la legitimidad del contrato sexual antes de dar las batallas políticas frontales que llevarán a sustituir el derecho divino del Antiguo Régimen por la constitución de un nuevo poder de acuerdo con la filosofía del contrato social. Podríamos, por nuestra parte, generalizar la tesis de Armstrong en la medida en que parece verificarse en otros contextos. Deniz Kandiyoti llama nuestra atención sobre el personaje de Natasha, la heroína romántica de Guerra y paz. Leon Tólstoi le atribuye las virtudes domésticas: amamanta a su hijo, práctica poco recomendable para ella dada su mala salud, porque su marido es partidario de las teorías de Rousseau. La imagen de Natasha contiene aquí una crítica del comportamiento afrancesado de las mujeres de la aristocracia, que prefieren las artes de la seducción a las satisfacciones de la maternidad, así como una denostación de la artificialidad y el carácter nocivo de la institución del ama de cría. El contexto en que se inscribe esta imagen es significativo: estamos ante la visión romántica tolstoiana de una Rusia reformada versus el artificio y el cosmopolitismo de la élite. El autor de Guerra y paz expresa así, en una clave populista más afín a la deriva prerromántica de Rousseau que a su faz ilustrada, su descontento con el Antiguo Régimen imperial. Despliega en función de ello su concepción de una feminidad normativa esencial, de una complementariedad «natural» entre los sexos y de la familia como cimiento de una sociedad sana y regenerada. En esta misma línea se situaría la vasta literatura preceptiva, contemporánea a la obra de Tolstoi, de los Jóvenes Turcos sobre costumbres domésticas, administración del hogar y crianza de los niños que toma como su referente polémico el Imperio Otomano. Se apropiaban así selectivamente de los registros discursivos de Occidente que más funcionales les resultaban en su lucha contra su Antiguo Régimen29.

**7.**

## SOBRE ILUSTRACIÓN E ILUSTRACIONES

Querría terminar con dos reflexiones acerca de la Ilustración y las Ilustraciones. El feminismo es un producto de la Ilustración30, y la primera Ilustración —no debemos olvidar, con todo, la Ilustración sofística griega— y la más potente parece ser que fue la Ilustración europea. Pero ni Europa ni Occidente tienen el

monopolio de la Ilustración si entendemos «Ilustración» en un sentido amplio, como procesos crítico-reflexivos que se producen en las diferentes culturas. Pues bien, ha habido contextos y procesos de Ilustración en otras culturas. Así, podríamos decir que no es verdad que la Ilustración haya sido una Ilustración totalmente autóctona, porque nuestra Ilustración europea le debe mucho a las contrastaciones culturales, desde los descubrimientos geográficos del Renacimiento y las Cartas Persas de Montesquieu hasta las ideas de la «buena salvaje» de Poullain de la Barre y del «buen salvaje» de Rousseau. Los occidentales hicimos la crítica de nuestras instituciones tomando muchas veces como referentes normativos conocimientos que habíamos logrado a través de esos procesos de contacto con otras civilizaciones y otras culturas. En alguna medida, la Ilustración europea también fue inducida y no sólo autóctona y, a su vez, lo que podríamos llamar «las otras Ilustraciones» tampoco fueron meramente inducidas: lo endógeno y lo exógeno se mezclan hasta tal punto que nunca se pueden distinguir con total nitidez. En los «otros» procesos de Ilustración hubo, por tanto, una mezcla de elementos endógenos y elementos exógenos —ya nos hemos referido a ello— que respondían a las necesidades de los distintos países de hacer ajustes de cuentas con sus propios antiguos regímenes, como lo afirma Kandiyotti31, para lo cual les sirvieron ciertas apropiaciones selectivas de la Ilustración occidental con la que entraron en contacto, bien a su pesar, siendo colonizados o, en otros casos, por —relativa— elección como Turquía, Irán o, en alguna etapa, Egipto. Por lo tanto, las Ilustraciones deberían reflexionar más acerca de lo que le deben a la interpelación intercultural. Si algún diálogo intercultural es aún posible en este momento terrible, si por algún lado se pudiera tender algún puente, lo sería precisamente de Ilustración a Ilustración, de proceso crítico-reflexivo a proceso crítico-reflexivo.

El contacto de los países islámicos con la civilización occidental en el siglo XIX generó en las tradiciones culturales de los mismos lo que en otra parte hemos llamado «contextos de Ilustración»32. El que estos países hayan sido o no políticamente colonizados —todos, sin duda, lo han sido económica y culturalmente en mayor o menor medida— imprime modulaciones diferenciales enormemente significativas en estos encuentros. Turquía se abrió a Europa por su propia voluntad33; en cambio, la colonización de Argelia por los franceses fue particularmente dura, cruel y dramática. Irán sufrió «occidentalitis» con los Pahlevi, en expresión de los fundamentalistas, mientras que Egipto soportó la colonización británica durante un período relativamente corto. El fenómeno de la Ilustración egipcia nos ha sido narrado, entre otros muchos autores, por la

escritora Nawal al Sadawi en La cara desnuda de la mujer árabe34. La tunecina Sophie Bessis, en mi opinión la más penetrante, hace referencia a lo que llamamos la «veta de Ilustración» egipcia como un proceso relativamente autóctono que los occidentales, en una muestra más de sus incoherencias, trataron más bien de hacer abortar35.

¿Son estas «vetas de Ilustración» endógenas o exógenas, genuinas o importadas? En un mundo multicultural no tiene demasiado sentido plantear así las cosas: todo es exógeno y endógeno a la vez en alguna medida. Nos llevaría aquí demasiado lejos seguir detalladamente estos procesos, que en el caso de Turquía cobran especial actualidad y pregnancia. En este contexto nos limitaremos a unos breves apuntes sobre una modalidad relevante del feminismo islámico, que ilustra precisamente la imbricación entre lo exógeno y lo endógeno a que nos hemos referido en los fenómenos de interacción entre diferentes culturas con sus formas particulares de rechazo y apropiación selectivos. En este sentido, la orientación feminista de la escritora marroquí Fatema Mernissi viene a ejemplificar paradigmáticamente una peculiar combinación, en la fundamentación teórico-política de su feminismo, de elementos endógenos —que se ponen de manifiesto en su apelación (implícita) a una forma de legitimación de tipo tradicional en el sentido de la conocida distinción de Max Weber— y elementos exógenos, que orientan —aunque ella no lo tematice ni lo haga explícito— la dirección de su reconstrucción de lo tradicional y que proceden de la legitimación racional en el sentido weberiano. Lo endógeno y lo exógeno se redefinen aquí de forma no carente de tensiones conceptuales, como difícilmente podría ser de otro modo. Así pues, la tarea de establecer una distinción analítica entre los diversos elementos que se combinan en esta sugerente teórica merece ser emprendida, en la medida en que arroja clarificaciones conceptuales sumamente pertinentes para la teoría crítica y la historia del feminismo, así como de su relación con las Ilustraciones.

## 8.

## NOTAS SOBRE EL «FEMINISMO ISLÁMICO»

La escritora marroquí Fatema Mernissi, a quien han concedido el Premio

Príncipe de Asturias de las Letras 2003, lleva a cabo unas muy personales lecturas del Islam de las que se derivaría un feminismo autóctono, al que los fundamentalistas no podrían acusar de ser una importación de Occidente. El trabajo de Mernissi en esta línea ilustra lo que ciertos sociólogos políticos han llamado la «invención de la tradición»: no hay tradición sin interpretación, toda interpretación de una tradición es selectiva y está orientada por determinados intereses vinculados a las necesidades del presente. Desde este punto de vista, tal como ya lo hemos apuntado, la forma de legitimación que invoca Mernissi para «vender», digamos, su versión del Islam correspondería a lo que se entiende por legitimación tradicional en sentido weberiano, a la vez que se inspira en los temas y los argumentos que serían propios de la llamada por Weber forma «racional de legitimación.» Quizás es pertinente recordar aquí las distinciones de Max Weber entre legitimación tradicional del poder —un poder se respeta porque las cosas siempre han sido así—, legitimación racional —se convalida en la medida en que se basa en el consenso de individuos que son libres e iguales— y legitimación carismática —se lo obedece en función de las insólitas capacidades de un líder para atraer seguidores—. Fatema Mernissi enfatiza que la subversión de las mujeres en el Islam es especialmente grave porque, si se produce, toda la jerarquía del edificio simbólico se tambalea. Los varones deben obedecer ciegamente la ley divina y del mismo modo deben hacerlo las mujeres a sus maridos36. Sin embargo, la historia del Islam, adecuadamente reconstruida mediante toda una línea de investigación llamada nissa´ista, relativa a las mujeres, pone de manifiesto, según nuestra autora, una nutrida tradición de rebeldías37. Pues bien, Mernissi pretende fundamentar su feminismo en la historia del Islam, que sería así un feminismo autóctono y no una importación occidental. Sin embargo, la interpretación de Mernissi38 ha de competir con las de los sectores conservadores y fundamentalistas que sostienen que las mujeres nunca han desempeñado ningún papel en la política. Así debe ser y así debe seguir siendo, añadirían, porque es lo acorde con la letra y el espíritu del Islam. Para articular una legitimación tradicional alternativa, Mernissi y las hermeneutas que quieren dar pedigrí feminista al texto sagrado han de contraargumentar que ellas se basan, fieles a la letra, en hechos comprobados y que, además, son hechos de esta naturaleza los que se ajustan al «verdadero espíritu del Islam». Ese «verdadero espíritu» es compatible con la democracia, con los derechos humanos, con los derechos de las mujeres a la igualdad. Ciertamente, la separación entre el espíritu y la letra del texto sagrado pone a las religiones, tarde o temprano, en el proceso por el cual la religión se vuelve «vivencia religiosa». La religiosidad, como vivencia, se subjetiviza: significativamente, Fatema Mernissi se remite de forma recurrente a la profunda

emoción que le suscita el Islam sufí, claramente místico y, en alguno de sus registros, de inspiración universalista39. Cuando la religión se convierte en «vivencia religiosa», en el sentido que le dio Heidegger a esta transformación40, queda un amplio campo disponible «para la investigación histórica del mito».

Mernissi lleva a cabo esta investigación en la medida misma en que parece convertir el Islam en última instancia en vivencia religiosa. Su investigación pretende dotar a su religión de una memoria histórica alternativa, favorable a las mujeres. Ahora bien: las mujeres a quienes rescata del olvido en la memoria del Islam son nobles que, al negarse a ponerse el velo y no aceptar el papel tradicional, se instituyen en excepciones. En ese contexto aristocrático pueden emerger excepcionalidades femeninas transgresoras, pero no existe una lógica democratizadora para todas las mujeres, lo que consideramos que es, con propiedad, el feminismo41. La legitimación tradicional de Fatema Mernissi es, así, paradójica: en la historia del Islam, según ella, siempre ha habido mujeres rebeldes42. Esa legitimación, sin embargo, no surge, como ella pretende, del puro Islam originario, si es que existió alguna vez en alguna parte. Ella estructura su lectura crítica y alternativa de la tradición islámica con la ayuda, sea o no consciente de ello, de elementos de legitimación racional procedentes en buena medida de su interacción con Occidente (los valores de libertad, de igualdad frente a discriminación, etc.) Son esos elementos los que orientan selectivamente sus interpretaciones e inciden en su magistral elaboración del catálogo de las mujeres ilustres del Islam. Este catálogo encontraría su pendant occidental en Christine de Pizan43 (siglo XIV), que reúne en La cité des dames a «les dames ilustres de bonne rennomé»; o en el mago renacentista Cornelio Agrippa von Nettesheim: en este caso estamos ante la tópica renacentista propia del género De l´excellence des femmes. Agrippa, que dedicó su obra a la regente Margarita de Austria, hacía referencia a que, de acuerdo con la Biblia, Eva era superior a Adán. El relato bíblico nos cuenta que Dios creó a Adán del barro de la tierra y, luego, a Eva, de una costilla de Adán. Ahora bien: es muy difícil sostener que el barro de la tierra es un material más noble que el de la costilla del propio Adán. Por tanto, Eva es superior a Adán. Al texto sagrado siempre se le puede dar la vuelta. Así, cuando se es consciente de que es susceptible tanto de una lectura como de su contraria, entonces lo que hay que demostrar más bien es que el texto sagrado no pone límites a aquéllo que se presenta como evidente desde los criterios de la legitimación racional. Así, afirmará Mary Wollstonecraft:

Si viniera un ángel de los cielos para decirme que la bella y poética cosmogonía de Moisés y los relatos de la caída del hombre eran literalmente ciertos, no podría creer lo que la razón me había dicho que es injusto que provenga del Ser Supremo. Y sin temor a enfrentarme con el Diablo, me atrevo a llamar a todo esto una «alucinación de la razón44.

Hemos pasado, pues, insensiblemente, de hablar de efectos crítico-reflexivos de las contrastaciones culturales a hablar de Ilustraciones. Si se quiere, de vetas de Ilustración. Partimos de la hipótesis de que todas las culturas deben tenerlas en algún momento, sobre todo en un mundo en que todas ellas interactúan. La Premio Nobel de la Paz Shirín Evadí es una punta de ese iceberg que es el movimiento de disputa por el monopolio de la interpretación del texto sagrado. Podemos, así, reconstruir una genealogía de Evadí en Irán que se remonta a la feminista del período constitucionalista, Dowlatabadi45. Hay que hacer, en suma, el canon feminista ilustrado multicultural.

## 9.

## LA BÚSQUEDA DE UNA «MODERNIDAD ALTERNATIVA» Y LAS PARADOJAS DE LA ILUSTRACIÓN INDUCIDA

De acuerdo con Leila Abu Lughod46, el pensamiento islámico contemporáneo que no se identifica con la opción fundamentalista se plantea como la búsqueda de una «modernidad alternativa». «Salvar la modernidad afirmando su pedigrí indígena» adopta múltiples formas, pues la búsqueda de una modernidad por parte de pueblos que han sido colonizados o expuestos a las influencias europeas responde a lo que podríamos llamar las paradojas de la Ilustración inducida. Decirle a una cultura ajena «imite usted mi espíritu crítico e ilustrado» no es sino someterla a lo que los psiquiatras de la Escuela de Palo Alto han llamado el «mensaje paradójico». La cultura así interpelada sólo puede cumplir la consigna si no la cumple, y en la medida misma en que la cumple la desobedece. En efecto: imitar el espíritu crítico de la potencia colonizadora que —teóricamente, al menos— exporta e induce ilustración no haría sino demostrar por parte de la

potencia receptora que carece de su propio espíritu crítico, ya que —acríticamente— se aviene a imitarlo. Y, si se niega a cumplir esta práctica mimética, no hace con ello sino poner de manifiesto su rechazo frontal e irreflexivo de la adopción de actitudes críticas, es decir, pone de manifiesto su cerrilismo antiilustrado. En estas condiciones, no es de extrañar que la reacción de los colonizados —ya sea política y/o culturalmente— a este mensaje paradójico, en los proyectos nacionalistas de los países islámicos del Próximo Oriente de finales del XIX y principios del XX, se articulara como una afirmación de que la modernidad propuesta o impuesta pertenecía a su propio legado cultural avant la lettre. Como lo señala Partha Chatterjee, se trataba de un intento de «negar las acusaciones coloniales de atraso y remediarlas mediante reformas modernistas»47. A un mensaje paradójico no se puede responder sino paradójicamente48.

Nos hemos referido ya a que la recepción de la Ilustración europea por parte de estas sociedades se lleva a cabo, como no podría ser de otro modo, mediante una apropiación selectiva. A su vez, esta apropiación selectiva se rige por criterios de funcionalidad con respecto a procesos crítico-reflexivos endógenos: «Quicquid recipitur ad modum recipientis recipitur»49, rezaba el sabio adagio escolástico. Ello no deja de generar efectos de feedback sobre la Ilustración paradigmática, la cual debería corregir, por razones cada vez más pertinentes y acuciantes, una autocomprensión solipsista a la que ha tendido recurrentemente, hasta en el modo mismo de plantear su propia autocrítica.

Sin duda, la historia es siempre investigación retrospectiva de nuestra propia problemática y toda reconstrucción del pasado no es sino una «invención de la tradición». Del mismo modo que los pueblos y las culturas colonizados llevan a cabo una apropiación selectiva ad extram de las culturas de sus colonizadores en función de sus propias tensiones y desajustes internos —no existen culturas monolíticas—, necesitan, complementariamente, realizar una apropiación selectiva ad intram que dote de coherencia, arraigo y convalidación a sus opciones y asunciones con respecto a lo que desde fuera se les ofrece y/o se les impone. Pues bien, Mohammed Abed Al-Yabri, autor de la Crítica de la razón árabe50, teoriza de un modo perfectamente consciente esta necesidad. De ahí deriva, en primer lugar, su crítica al fundamentalismo, que hace un uso indebido y sistemático de la analogía para interpretar el futuro —término in absentia— en función del pasado —término in praesentia —«tal como debió ser». La facticidad así mistificada se asume de este modo como la única opción posible de una libertad que reniega de su presente y de su futuro.

Pero el fundamentalismo —simplificamos aquí por razones de espacio: hay fundamentalismos— no es la única modalidad posible de lo que Sartre llamaba «la mala fe»: hacer de la libertad facticidad. Existe otra modalidad —son cara y cruz de la misma moneda— consistente en asumir la propia libertad como si —contrafácticamente— no fuera una libertad en situación, una libertad incardinada que no puede, sin pervertir el plexo ontológico éticamente válido entre libertad y facticidad, pretender, como un viajero sin bagajes, prescindir de la segunda. Para nuestro filósofo magrebí, ésa sería justamente la actitud de lo que él llama «el liberalismo árabe», al que dirige una dura crítica. Los intelectuales de esta orientación «saltan por encima de sus Rodas», como podríamos decirlo hegelianamente y, desmarcándose de su propio legado cultural, toman como su punto de referencia «el sistema de pensamiento europeo establecido en los siglos XVII y XVIII, y gracias al cual la clase burguesa europea ascendente combatió las ideas y los regímenes feudales.» El problema del pensamiento árabe contemporáneo se plantea entonces en estos términos «¿cómo puede este pensamiento asimilar la experiencia del liberalismo antes o sin que el mundo árabe pase por la etapa del liberalismo?»51. De acuerdo con Al Yabri,

…es totalmente erróneo plantear el problema de este modo. Porque esperar que los árabes asimilen el liberalismo europeo es esperar de ellos que incorporen a su conciencia una historia ajena, un patrimonio cultural que les es extraño en cuanto a los temas y las problemáticas que plantea… Un pueblo sólo puede recuperar en su conciencia su propio patrimonio cultural o lo que de él depende. En cuanto al patrimonio humano en general, en lo que tiene de universal, un pueblo lo vive necesariamente desde dentro de su propia tradición y nunca desde fuera52.

La peculiar manera en que nuestro autor conjuga las demandas ilustradas de corte universalista con las legítimas aspiraciones románticas de los pueblos de afirmar su identidad es paradigmática. Y sus implicaciones políticas no se nos pueden ocultar precisamente ahora, cuando se impone «la democracia» a golpe de misiles inteligentes y bombas de racimo, por una parte, mientras reactivamente, por la otra, se busca el atrincheramiento en una identidad que ya no puede ser sino fraudulenta. Recordemos: «Quien teme perder su identidad, afirma Raimundo Paniker, ya la ha perdido». No es posible la existencia de

identidades «inocentes», resistentes a toda interpelación e inmunes a cualesquiera mediaciones reflexivas. Parafraseando a Kant, podríamos decir aquí de nuevo que identidad sin subjetividad es ciega, así como una presunta subjetividad sin identidad es vacía. El autor de la Crítica de la razón árabe lo expresa con la mayor pregnancia

La ruptura que reivindicamos aquí no es una ruptura con la tradición, sino con un cierto tipo de relación con la tradición. De «seres tradicionales» que somos, esta ruptura debe hacer de nosotros seres capaces de comprender su tradición, es decir, personalidades cuya tradición forma uno de sus elementos constitutivos, gracias al cual la persona encontrará su inscripción en el seno de una personalidad más amplia…53.

Hay que replantear, pues, en la lectura e interpretación de la tradición coránica, la relación entre el sujeto y el objeto, desmontando de este modo una relación especular que no produce sino efectos de bloqueo epistemológico. Al-Yabri formula así su propia versión del ¡sapere aude!54 cuando afirma que el «pensamiento… al no poder asumir su independencia, convierte a ciertos objetos —sobre los que trabaja— en criterios para evaluar los restantes objetos.» El sujeto que abdica de este modo «se refugia en un antepasado lejano, en un «ancestro fundador» gracias al cual podrá recuperar la estima del yo. El pensamiento árabe moderno y contemporáneo está en esta línea. Por eso es, en su mayor parte, de tendencia fundamentalista. Sus diferentes corrientes y tendencias no se distinguen de hecho más que por el tipo de «ancestro-fundador» tras el que esconderse»55.

## 10.

## UNA HERMENÉUTICA ILUSTRADA DEL TEXTO SAGRADO

Frente a los diversos fundamentalismos, el autor de El legado filosófico árabe56

apela a la concepción del escritor andalusí Ibn Hazm, autor del célebre El collar de la paloma, acerca de la hermenéutica coránica. «No está permitido a ningún hombre, afirma Ibn Hazm, imitar a cualquier otro, vivo o muerto, porque cada uno está obligado a realizar, en la medida de sus posibilidades, un esfuerzo interpretativo («i tihad»)». Se ponen de este modo las bases para una democratización de las prácticas de hermenéutica del texto sagrado. Así, para Ibn Hazm,

La religión de Dios —¡El Altísimo!— es puramente exotérica, y no así absolutamente esotérica. Es eternamente obvia y no oculta ningún secreto latente. En ella todo se basa en pruebas y nada está sujeto al azar. El enviado de Dios (sl'm) no se ha callado ningún sentido de la ley revelada, por muy sutil que fuera. No hay nada tampoco de lo que sería mostrado a sus más cercanos parientes, mujer, hija, tía o primo, sin que fuese revelado al común de los mortales, blancos o negros, o a cualquier pastor de rebaño. No hay secreto, no hay sentido oculto que el Profeta —la paz sea con él— se hubiera abstenido de divulgar. Todo su mensaje se expresó en la predicación que dirigió a todos, porque si hubiera callado algo, es como decir que no habría cumplido su misión57.

Frente a la violencia como el horror que nos rodea y la mala fe que por ambos bandos se nos impone, proyectos como el de Al-Yabri de reconstruir esta tradición islámica, proyectos teóricos que no pueden sino estar imbricados en un compromiso político y militante con la «civilización del conflicto de civilizaciones», como me gusta llamar a la construcción de alternativas a la siniestra profecía que se cumple a sí misma de Samuel Huntington58, deben ser estudiados, apoyados, instituidos en paradigma de lo que puede ser una «interpelación intercultural» entre las civilizaciones que induzca más y más efectos de reflexividad y, en la misma medida, más Ilustración. Una Ilustración multicultural.

**11.**

## DE LA «UNIVERSALIDAD SUSTITUTORIA» A UNA «UNIVERSALIDAD INTERACTIVA»

Tomamos esta distinción conceptual tan pregnante de la filósofa feminista estadounidense Seyla Benhabib. Ella la acuñó para referirse a las limitaciones del pensamiento ilustrado en relación con la exclusión de las mujeres de los universales que este mismo pensamiento formulaba, de manera tal que esos universales fraudulentos ocultaban «particularidades no examinadas»59. Por nuestra parte, entendemos que la crítica al androcentrismo y la crítica al etnocentrismo desde este punto de vista vienen a ser isomórficas. Si tras el sujeto de la Ilustración europea se encuentra el «perfil» del varón blanco propietario60, tras la pretensión occidental del monopolio de la universalidad se esconde también una cultura idiosincrática (aunque en modo alguno se reduzca a ella como lo pretenderían las tesis multiculturalistas.) Es así como lo ve el autor de la Crítica de la razón árabe:

Aunque la modernidad europea se presente actualmente como modernidad a escala «universal», su simple pertenencia a la historia cultural específica de Europa, aun en los casos de contestación interna, la incapacita para establecer una comunicación crítica y renovadora con la cultura árabe, cuya historia es diferente. Ajena a la cultura árabe y a su historia, la modernidad europea se ve así impedida para entablar un auténtico diálogo con la cultura árabe capaz de suscitar en su seno movimiento alguno de transformación, por lo que se comporta más bien ante dicha cultura como un ente desafiante que la empuja a ensimismarse y a replegarse sobre sí misma61.

Nuestro autor rechaza así una «universalidad sustitutoria»: sería a la vez falsa e ineficaz. Pero, a la vez, su «invento de la tradición» está en función, de forma totalmente lúcida y consciente, de su proyecto de incorporarse al progreso logrado por «la modernidad planetaria». Como conocedor de Habermas62, sabe que «la modernidad debe buscar la validación de sus presupuestos en el interior de su propio discurso, a saber, el discurso de la contemporaneidad y no el discurso de la tradicionalidad». Para ello, como lo diría Agnes Heller, ha de

reconstruir, no cualquier pasado, sino «el pasado de su propio presente», un presente que le interpela y cuya interpelación ni quiere ni puede eludir, así como el futuro que quiere y puede elegir. Por esta razón, para Al-Yabri, «el camino hacia una modernidad propiamente árabe debe partir necesariamente del espíritu crítico63 producido por nuestra propia cultura árabe». Pues «de hecho, no existe una modernidad, universal y a escala planetaria, sino múltiples modernidades, diferentes de una época a otra y de un lugar a otro». Pero ¿qué tienen en común estas modernidades para que podamos referirnos a ellas teniendo en cuenta algunos supuestos comunes? Creo que no interpretamos mal a nuestro crítico de la razón árabe si afirmamos que toda modernidad se caracteriza por un «espíritu crítico» del que se deriva la apreciación del propio pasado bajo mediaciones selectivo-reflexivas en función de un proyecto de configuración histórica del propio presente. Por otra parte, también por lo que Max Weber consideraría, por diferentes que puedan ser las modalidades históricas en que el fenómeno toma cuerpo, un cierto «desencantamiento del mundo», implicado por la separación de la esfera religiosa, antes referente totalitario de sentido, de otras esferas distintas en las que entran en juego sus propias racionalidades inmanentes. Entendemos que son precisamente estos criterios los que han presidido la selección-reconstrucción llevada a cabo por Al-Yabri de lo que podríamos llamar el conspecto ilustrado andalusí, en el que destaca la potente personalidad de Averroes en el contexto de aportaciones tan significativas como las de Ibn Hazm, Ibn Jaldún, entre muchos otros.

## 12.

## TRINCHAR EL AVE (RROES) POR SUS COYUNTURAS NATURALES

Entendemos, a la luz de lo que hemos venido exponiendo, que, si ha de ser posible civilizar «el conflicto de las civilizaciones», los puentes habrán de ser tendidos de Ilustración a Ilustración, o de «vetas de Ilustración» a «vetas de Ilustración» si se prefiere, pues no existe ninguna cultura, ni siquiera la occidental (¡), que esté impregnada de un espíritu ilustrado por todas sus partes. Si no queremos, pues, caer en la reificación de las culturas y las identidades, es decir, si apostamos por una «cultura de razones» (Kambartel) más allá de la mera cultura de la tolerancia, es decir, por una cultura ilustrada feminista y pacifista,

por una política cultural democrática, deberemos seguir el consejo que Platón daba a los filósofos en el Fedro de «trinchar el ave por sus coyunturas naturales». Como lo hace el buen cocinero, y no como el chapucero que procede a cortar y pinchar su guiso al buen tuntún topando con huesecillos inmanejables por todas partes. Pues bien: las «coyunturas naturales» están, en las culturas con las que queremos establecer diálogo, en las inflexiones críticas que, al menos casi todas, generan en determinados momentos de su historia, en sus repliegues reflexivos, en sus polémicas, endógenas e inducidas a la vez por la contrastación permanente de las culturas en un mundo globalizado: ¿qué sentido tendría aquí distinguir en rigor lo «genuinamente» intracultural y lo inducido, lo exógeno? Al-Yabri pone todo su énfasis en la intraculturalidad, lo que es sumamente explicable y legítimo en su contexto, pero tiene a la vez perfecta conciencia de que su propuesta de una lectura alternativa y crítica de la tradición cobra todo su sentido precisamente porque estamos en un mundo en que ni el Islam —¡ni nadie!— está solo. Se aplica, pues, a «trinchar el ave por sus coyunturas naturales» y lo que encuentra —porque es lo que busca— es el averroísmo64. ¿Por qué? Porque interpreta el espíritu del averroísmo en términos de «intercontemporaneidad» con nuestro momento presente. Pues el planteamiento de la relación entre los dominios de la religión y la filosofía —lo que nosotros llamamos el problema del laicismo— conserva en nuestra actualidad histórica toda su pertinencia.

Averroes llamaba a comprender la religión en el interior de su propio discurso y a comprender la filosofía en el interior de su propio dispositivo conceptual, a través de sus principios e intenciones. Sólo de esa manera podemos, según Averroes, renovar a la vez la religión y la filosofía. Inspirémonos también en este método para concebir una relación adecuada con nuestro patrimonio tradicional y con el pensamiento contemporáneo mundial, el cual representa para nosotros lo que representaba para Averroes la filosofía griega. Basemos nuestra relación con el legado cultural en una comprensión que nos permita asimilarlo en su propio contexto, y asumamos nuestra relación con el pensamiento contemporáneo mundial de la misma manera. Ello nos permitirá acceder a una comprensión científica objetiva del uno y del otro, y nos ayudará a utilizarlos conjuntamente en una misma perspectiva: dar fundamento a nuestra autenticidad en la modernidad y dar fundamento a nuestra modernidad en la autenticidad65.

Las raíces, como muy bien lo entiende nuestro filósofo, están para dar arraigo a algo distinto que pueda y deba crecer a partir de ellas: si se toman a sí mismas por objeto, se ahogan y se pudren como una planta demasiado regada. A su vez, a las plantas así implantadas hay que darles el acomodo que se merecen en el frágil jardín de las Ilustraciones, o, si se prefiere, de esa Ilustración multicultural instituida en el único patrimonio de la humanidad que puede salvarnos de la barbarie. Instituyamos, pues, a Averroes — y, naturalmente, su contexto: no hubiera sido posible en un páramo— en un clásico de la modernidad.

Ernst Bloch, en su obra Avicena y la izquierda aristotélica66, establece entre Avicena y Averroes una cierta continuidad. Al-Yabri, por su parte, crítico de la lectura marxista del legado cultural islámico, en la medida en que entiende que proyecta a priori sobre él la expresión de las tensiones de la lucha de clases o la eterna pugna entre materialismo e idealismo, establece entre ambos filósofos una total «ruptura epistemológica». En su trabajo «Avicena y su filosofía oriental»67, nuestro autor identifica la filosofía emanatista de Avicena como el momento de «dimisión de la razón» y de implantación de un «pensamiento oscurantista» en el ámbito del pensamiento árabe-islámico. Asume la obra aviceniana «como un proyecto de filosofía nacional (persa)».

Si, cambiando abruptamente de escenario, nos trasladamos al Magreb y al-Ándalus, zonas independizadas desde su origen del imperio abasí, nos encontramos, de acuerdo con la reconstrucción de Al-Yabri, con unos peculiares condicionantes: la ausencia de una herencia preislámica y una situación de competitividad cultural permanente con el califato abasí. Los doctores de la Ley andalusíes proscribieron así la filosofía «en su forma emanacionista y en su forma iluminista sufí». En suma, la ideología de los adversarios «con sus implicaciones hermetistas». Esta represión, siempre de acuerdo con Al-Yabri, propició que la escuela de Córdoba, capital del califato, se orientara al estudio de las «ciencias antiguas», toleradas por los doctores de la Ley que las consideraban ideológicamente inocuas: las matemáticas, la astronomía y, más tarde, la lógica, con lo cual se instituyó el silogismo aristotélico y el método del razonamiento demostrativo como antídoto contra los desmadres del pensamiento analógico. «La necesidad política e ideológica demandaba… la elaboración de un proyecto cultural andalusí capaz de representar una alternativa histórica frente a los proyectos abasíes y fatimíes». El califato omeya hubo de diseñar de este modo su legitimidad política sobre el modelo epistemológico que un discurso filosófico previamente disciplinado por el cultivo de las ciencias le proporcionaba68.

**13.**

ILUSTRACIONES Y FEMINISMOS

La obra de Ibn Jaldún (1332-1406), La Muquaddima, donde expone su teoría sobre los principios de la civilización humana, se inscribe en la estela averroísta. En ella, el tema del origen del poder, en relación con la problemática de la secularización, pide, como lo diría Hegel en sus Lecciones de Historia de la Filosofía,como asunto del mundo que es, «ser pensado mundanamente».

He escrito un libro sobre la Historia, nos dice su autor, en el que descorrí el velo que ocultaba las condiciones de la emergencia de las generaciones. Lo he dividido en capítulos, que tratan sobre los relatos históricos y el sentido de los acontecimientos. He dilucidado en él las causas inherentes a la génesis de la civilización y de las dinastías (…) Es, en suma, un tratado sobre las condiciones de la civilización y de la urbanización (…) así como sobre las características propias de la sociedad humana, que permite al lector disfrutar del conocimiento de las causas de la formación y el desarrollo de los hechos de civilización, y comprender cómo los fundadores de las dinastías han constituido su poder69.

Sobre estas bases, nuestro teórico de la historia busca elementos que —weberianamente— podríamos llamar de «legitimación racional» versus la legitimación meramente tradicional del poder: entenderá así que, si el Legislador ha impuesto el «nacimiento en la tribu quraysˇi como condición para acceder al califato, ello se debe a que «la solidaridad tribal», el único elemento capaz de asegurar el dominio de un pueblo sobre los demás se daba, en la época del Profeta, precisamente en esa tribu».

Podemos entender así mejor de qué modo el autor de la Crítica de la razón árabe lleva a cabo en sus interpretaciones una operación reflexiva compleja: por una parte, procede a una apropiación selectiva ad extram de todo cuanto tiene de

material y normativamente deseable «la modernidad planetaria», asumiendo a la vez una implacable crítica de su concreción-desviación como razón instrumental, a la que hay que oponerse en nombre de los principios de la modernidad misma70. Este momento crítico-reflexivo inducido, que tiene inevitablemente un vector exógeno —la interpelación intercultural—, educe a su vez un mecanismo reflexivo endógeno que orienta hacia una apropiación selectiva, ahora ad intram, en el interior de la propia tradición. Se procede así en orden a lograr que las modernidades, canonizadas en la medida en que también ellas son producto de la decantación de un proceso de criba, instituyan las tradiciones así sometidas a criba en interlocutoras para constituir entre todos ese «universalismo interactivo» que Occidente ha pretendido hacer a su sola medida. De este modo, los efectos de crítica y reflexividad se suscitan no sólo por razones endógenas, sino exógenas: ambas interaccionan y se articulan entre sí. Así, si el multiculturalismo iguala por abajo —poniendo el rasero de una tolerancia que, en el mejor de los casos, es un respeto meramente pasivo—, la Ilustración multicultural iguala por arriba. Compara las culturas y las hace interactuar problematizándolas, promoviendo su crítica y autocrítica y potenciando el debate y la reflexividad que «civiliza» el «conflicto de civilizaciones». Sitúa así las culturas en un horizonte —problemático y asintótico, pero al menos abierto— de paz. Pues bien: desde la posición feminista ilustrada a la que nos adscribimos, afirmamos que las culturas en que se han puesto en cuestión los roles estereotipados y subordinados de las mujeres son preferibles a aquéllas en las que nunca se habría producido un cuestionamiento de ese orden. A lo largo de una serie de trabajos hemos puesto de manifiesto que entre feminismo e Ilustración existe un vínculo recurrente y esencial, si bien no carente de ambigüedades y complejidades71. Si así ha ocurrido en la Ilustración europea y ésta no ha sido la única Ilustración posible, podemos articular la hipótesis de que en las «vetas de Ilustración» que se pueden hallar en otras culturas vamos a poder encontrar modalidades significativas de feminismo. Sería extraño, pues, que estuvieran ausentes en una obra como la de Averroes, del que sólo podemos ofrecer aquí un texto donde se pone en cuestión la condición femenina existente y se irracionaliza el mantenerla en los cánones tradicionales.

Nuestro estado social no deja ver lo que de sí pueden dar las mujeres. Parecen destinadas exclusivamente a dar a luz y amamantar a los hijos, y este estado de servidumbre ha destruido en ellas la facultad de las grandes cosas. He aquí por qué no se ve entre nosotros mujer alguna dotada de virtudes morales: su vida

transcurre como la de las plantas, al cuidado de sus propios maridos. De aquí proviene la miseria que devora nuestras ciudades porque el número de mujeres es doble que el de hombres y no pueden procurarse lo necesario para vivir por medio del trabajo72.

De forma recurrente, pues, podemos constatar que, donde hay Ilustración, hay feminismo. Al menos como pensamiento y discurso: para que se articule como movimiento social harán falta otras condiciones.

# 6

# GLOBALIZACIÓN Y NUEVAS SERVIDUMBRES DE LAS MUJERES

*Rosa Cobo*

La globalización es el hecho social más significativo de las tres últimas décadas del siglo XX y desde luego, de comienzos del siglo XXI. La globalización está dando nombre al más amplio y profundo proceso de transformación social después de la revolución industrial. En estas nuevas sociedades que se están gestando desde hace ya tres décadas, se pueden identificar nuevas formas de estratificación social y nuevas relaciones sociales, con los consiguientes cambios en las viejas instituciones de la modernidad. En este texto quisiera señalar algunos aspectos de este fenómeno social que no sabemos ni cómo ni cuándo finalizará y sobre todo, mostrar cómo la globalización está influyendo en la vida de las mujeres en diversas partes del planeta.

En efecto, de una forma subterránea, se han incubado en los últimos treinta años diversos cambios sociales que desde las ciencias sociales habían sido analizados como fenómenos aislados. Sin embargo, estas sigilosas transformaciones por fin hoy pueden ser identificadas como partes de un vertiginoso proceso que está cambiando de diversas formas no sólo el tejido social global, sino también nuestro imaginario colectivo.

Hay que destacar por su significación algunas de las transformaciones a las que estamos asistiendo: la crisis de la familia patriarcal y el surgimiento de nuevos modelos familiares, la sustitución de la ética del trabajo por una anestesiante ética del consumo, la flexibilización del mercado de trabajo y la pérdida de derechos sociales (cuando apenas se habían consolidado en algunos países del mundo desarrollado), el debilitamiento de la política frente a los poderes financieros, la precarización de la ciudadanía, el reforzamiento del individuo como consumidor o la posición dominante de las nuevas tecnologías en nuestras sociedades.

El telón de fondo de estos fenómenos sociales es la crisis de un modelo de sociedad, el de bienestar, que se había gestado tras la segunda guerra mundial: la quiebra del pacto social firmado entre la derecha económica y la izquierda sindical y política que garantizaba el papel del estado en la redistribución económica, el derrumbe del pacto patriarcal por el que se consagraba al varón como proveedor único del salario familiar y se asignaba a las mujeres el papel de amas de casa sin salario, el fin de un proyecto único de emancipación dirigido por un sujeto político único, —el proletariado—, como agente de transformación social y la guerra declarada a la igualdad como núcleo central de ese proyecto

político.

De otra parte, los cambios sociales profundos tienen su correlato en cambios en los imaginarios colectivos. La redefinición de los conceptos de naturaleza y cultura recorren subterráneamente ese nuevo imaginario colectivo que se está creando. En efecto, la aceleración de las producciones tecnológicas y artificiales están modificando el propio concepto de cultura y naturaleza en el sentido de que, como dice Haraway, no hay nada de natural en la naturaleza. Pero, además, las nuevas tecnologías operan como extensiones tecnológicas de nuestro yo y nos están construyendo individualmente como sujetos biotecnológicos y colectivamente como sociedades sociotecnológicas. Cabe esperar, por tanto, cambios en la noción de sujeto. Las nuevas tecnologías están modificando nuestra forma de pensar y nuestra simbólica social. Y estos cambios sociales, sin duda, facilitarán la formación de nuevos escenarios sociales.

Nuevas formas culturales e inéditas formas políticas e ideológicas están influyendo en nuestra cultura política y están poniendo las bases de cambios significativos en nuestra metapolítica. De ahí que se pregunte Fernando Quesada si estas formas tecnológico-culturales no «nos están obligando a remodelar nuestras estructuras de pensamiento y, con ello, abriendo una vía del nuevo imaginario político»1.

Y aquí se abre el primer interrogante: ¿qué capacidad tienen las mujeres para influir en las nuevas estructuras de realidad que se están creando y en qué medida podemos modificar los nuevos escenarios sociales que se están configurando en esta nueva época marcada por la globalización? Si en los procesos de cambio social y político se intenta asignar un nuevo espacio a las mujeres, desde el feminismo hay que reflexionar sobre el papel y el espacio social que este nuevo mundo globalizado ofrece a la mitad de la humanidad. En este momento histórico es crucial producir conocimiento y reflexiones feministas que descifren los nuevos hechos sociales que se están gestando y que afectan a las mujeres. Este conocimiento tiene que tener la suficiente capacidad explicativa cómo para dar cuenta de la complejidad de las mujeres como colectivo social y, al tiempo, tiene que deslegitimar las configuraciones teóricas que eluden explicar los múltiples cruces de dominación en que están inscritas las mujeres y que tan excelentes beneficios están proporcionando a los varones y a la nueva economía capitalista.

Y es precisamente en este contexto en el que hay que examinar los cambios

reales y concretos que se están produciendo en diversos colectivos de mujeres y las herramientas que pueden ser utilizadas por ellas mismas: desde políticas de la resistencia en la sociedad civil hasta aquellas otras de carácter más institucional como las políticas públicas de igualdad, tanto de acción afirmativa como de discriminación positiva. Tanto las políticas que se realizan desde la sociedad civil como las institucionales —si tienen un carácter feminista—, refuerzan en primera instancia a las mujeres colectivamente y en segunda instancia amplían su autonomía individual y las dos fases son necesarias en la construcción de las mujeres como sujetos libres y autónomos.

**1.**

## GLOBALIZACIÓN: UN CONCEPTO POLIVALENTE

El origen de la globalización se remonta a antes de los años 80. Y por ello mismo, no puede ser analizado como un proceso espontáneo surgido a partir de la caída del muro de Berlín, pese a que la quiebra de los países socialistas del este de Europa ha sido un elemento decisivo en la legitimación de la globalización económica. La caída de la Europa socialista fue la excusa perfecta para que algunos teóricos neoliberales argumentasen sobre la racionalidad del capitalismo. El célebre texto de Francis Fukuyama «El fin de la historia» ilustraba sobremanera esta posición neoliberal, al tiempo que abría ideológicamente las puertas a los defensores de la globalización económica y del libre mercado.

Y es que hay que desmontar conceptual e ideológicamente esa especie de determinismo económico que opera a modo de subtexto y cuyo mensaje más reactivo es que la globalización neoliberal es un proceso histórico inevitable. Como ya sabemos, nada hay de inevitable en la historia. Las instituciones que impulsan las políticas económicas neoliberales en casi todos los países del mundo y los aparatos mediáticos que las apoyan argumentan que la facticidad de esas políticas es la prueba más rotunda de su racionalidad. Y es que desde las instancias desde las que se imponen coactivamente estas medidas económicas se acude a un discurso mixtificador cuyo núcleo central es que la racionalidad económica conduce necesariamente a las políticas neoliberales ocultando que el

proceso es el inverso, es decir, que la aplicación de estas políticas exige que se revistan ideológicamente de la inevitabilidad que proporciona la racionalidad.

Dicho con otras palabras, las políticas económicas neoliberales tienen efectos perversos para diversas zonas del planeta y para ciertos colectivos sociales, en el sentido de que generan exclusión para quienes no tienen acceso a los recursos informacionales y empobrecen a quienes no poseen la cultura necesaria para integrarse en el nuevo y polarizado mercado laboral. ¿Cómo dotar de cierta legitimidad a unas políticas que generan pobreza y exclusión para muchos y concentran riqueza en unos pocos, tal y como sucedió en la época de la revolución industrial? ¿Cómo hacer creibles estas medidas económicas si no es a través de ciertos y planificados procesos de sacralización? Nos encontramos ante un proceso de 'reencantamiento' ideológico, tal y como en su día aventuró Weber, aunque de proprorciones inimaginables para el sociólogo alemán, pues los medios de comunicación, —que en su mayoría pertenecen a las grandes empresas que alientan el neoliberalismo—, operan como los sumos sacerdotes de esta nueva religión que está quebrando la unidad social de buena parte del planeta. Y es que hay que desactivar esa idea mágica de que existen fuerzas ajenas a la voluntad humana que dirigen el curso de la historia a no ser que pongamos nombres concretos (FMI, BM, OMC…) a esas fuerzas, en cuyo caso dejan de ser mágicas.

Señala Vicens Navarro que los países de la UE que están hoy más globalizados, es decir, los más integrados en la economía internacional (Suecia, Dinamarca, Finlandia, Noruega y Holanda), son los países que tienen tasas más bajas de desempleo y tienen los estados de bienestar más desarrollados de toda la UE2. En otros términos, la interdependencia de la economía mundial, es decir, los procesos de globalización económica no tienen necesariamente que ir acompañados de políticas neoliberales, pues las economías se pueden globalizar en el contexto de políticas socialdemócratas o socialistas.

Tanto Castells como Navarro coinciden en que el desarrollo o retroceso de la globalización neoliberal depende del fortalecimiento político de los movimientos sociales críticos con las políticas neoliberales, tanto a nivel nacional como internacional. Navarro explica que los estados pueden protegerse de las presiones del capital financiero y que la decisión de hacerlo o no depende de las relaciones de fuerza dentro de cada estado, es decir, del grado de influencia sobre tal estado de los distintos movimientos sociales. Lo político, a juicio de este autor, es lo determinante3. Posiblemente, las tecnologías informacionales

nos impidan dar pasos atrás en los niveles de interdependencia económica, política y cultural, pero eso no significa que esa interdependencia global tenga que concretarse necesariamente en políticas neoliberales. La globalización económica puede tener un rostro más humano y orientarse hacia la igualdad.

No puede negarse que las redes informacionales están en el origen de muchos de los cambios sociales que han tenido lugar en las últimas décadas. Y tampoco puede negarse que el capitalismo aprovechó con rapidez y habilidad esas redes para así expandirse con los menores controles posibles. Por ello, hay que mostrar la génesis de este vínculo entre tecnologías informacionales y capitalismo y al tiempo poner de manifiesto que esas redes tienen otras utilidades más amplias que las neoliberales. Y es que no puede reducirse este fenómeno social sólo a su dimensión neoliberal. En otros términos, las tecnologías informacionales, con internet a la cabeza, no han servido sólo para el desarrollo del neoliberalismo sino también para su contrario, como por ejemplo la articulación política internacional de los movimientos críticos con este modelo económico. Cómo subraya Fernando Quesada, pese a que existe una globalización dominante, o realmente existente, hay otros múltiples procesos de globalización que ponen de manifiesto no sólo su carácter abierto y plural, sino también su condición inconclusa4. Y, sin embargo, no puede soslayarse que el rostro más relevantes de la globalización hoy es el neoliberal. Y que éste proceso es el que ha introducido cambios significativos en las condiciones de vida de las mujeres.

La idea de fondo es que la globalización tiene su cara positiva y su cruz perversa. La dimensión perversa de este proceso es indudablemente el imperio de lo económico por encima de consideraciones éticas y políticas. La idea de que el crecimiento económico es un fin en sí mismo está en la médula de este planteamiento. La perversidad se origina en la idea de que el crecimiento económico no debe supeditarse a ningún proyecto político que tenga como finalidad el desarrollo humano. La perversidad está en la adaptación a un discurso y a una realidad que cree que la pobreza y la exclusión forman parte de la condición humana y niega que estas realidades sean el efecto de voluntades concretadas en sistemas de dominación históricamente estructurados.

La dimensión positiva de este fenómeno social que es la globalización reside en las inmensas posibilidades tecnológicas para la humanidad y en las facilidades que abre a individuos y comunidades a efectos de comunicación intercultural. La idea largamente acariciada de construir una comunidad moral global va tomando cuerpo en nuestras sociedades. Y las tecnologías informacionales pueden ser una

herramienta esencial en este proceso.

La globalización en su desarrollo neoliberal no representa el sueño ilustrado de cosmopolitismo del que hablaba Kant, ni tampoco el viejo anhelo internacionalista de la izquierda. La globalización está indisociablemente unida a la revolución de las tecnologías informacionales y uno de los efectos de esta revolución ha sido la intensificación de la comunicación entre personas, países y continentes. Si el neoliberalismo no se hubiese apropiado de la globalización, ésta hubiese podido desembocar en el interculturalismo. Y entonces hubiese significado la posibilidad de que nuestras creencias, opiniones, conductas y prácticas culturales pudiesen contrastarse interculturalmente. De haber sido así, la globalización sería uno de los productos esperados y deseados de la modernidad. Sin embargo, en la actualidad, globalización no es sinónimo de interculturalismo, pues la mundialización del neoliberalismo tiene una insólita capacidad para uniformar costumbres e imponer modas globales por encima de tradiciones y culturas. Este poder de uniformización a través del mercado global está provocando fuertes movimientos sociales y políticos reactivos que se agarran a su identidad cultural —en muchos casos a los aspectos más fundamentalistas de esas identidades— como única forma de sustraerse a la estandarización cultural que impone el consumo capitalista.

## 2.

## CAPITALISMO GLOBAL Y EXCLUSIÓN SOCIAL

En el origen de la globalización se encuentran dos factores: las tecnologías informacionales y la reestructuración del capitalismo. El sociólogo Manuel Castells señala que la reestructuración del capitalismo en los años 70 y 80 utilizó eficazmente las redes informacionales para inducir un salto espectacular en las fuerzas productivas y el crecimiento económico. El resultado de todo ello fue que el capitalismo no sólo comenzó a globalizarse con gran rapidez sino que su desarrollo fue neoliberal.

La globalización hoy es un proceso que pretende hacer del planeta un espacio único y sin fronteras para el dinero, las mercancías y los servicios5. La idea

clave de la globalización es la libertad de movimiento de capitales sin ningún tipo de restricción, así como la libertad de movimiento de mercancías, sobre todo para los países del primer mundo. La globalización hoy es la forma de funcionamiento de la economía mundial y el resultado de la confluencia de varios procesos: la liberalización comercial y financiera, la expansión de la economía de mercado, la interdependencia en la economía mundial y el desarrollo de las tecnologías de la información y de internet6.

Manuel Castells, que reconoce la cara positiva de la globalización, señala como inherente a este proceso su «lógica excluyente», tanto en los países desarrollados como en los países en vías de desarrollo, al privar de los beneficios del informacionalismo a millones de personas y a grandes zonas del planeta7. La mundialización neoliberal crea grandes bolsas de pobreza que el mismo autor califica de 'agujeros negros del capitalismo informacional'. Lourdes Benería explica que la globalización económica significa la plena expansión de los mercados y señala que se está llevando a cabo en el contexto del modelo neoliberal de desarrollo, que no ha hecho otra cosa que volver al discurso del laissez-faire que caracterizaba al capitalismo del siglo XIX8. Esta teórica feminista se pregunta sobre el papel que han desempeñado los estados en la imposición del modelo neoliberal y concluye que el rol del estado nación ha sido clave en la erosión gradual de las fronteras económicas entre países al imponer programas de desregulación de mercados9. La hipótesis de la que parten la mayoría de las investigaciones críticas sobre globalización económica es que los estados han facilitado los intereses del neoliberalismo.

Sin embargo, no han sido los estados los que han pilotado los proyectos de liberalización del comercio, sino que han sido entidades transnacionales de carácter financiero e industrial las que han impuesto las reglas del juego. El Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, MERCOSUR, OMC y otras corporaciones del capitalismo internacional se están consolidando como estructuras de poder políticas y económicas que trascienden los estados-nación, socavando su soberanía y al mismo tiempo minando las bases de las instituciones democráticas. En efecto, las nuevas organizaciones del capitalismo internacional no gozan de la legitimidad de las instituciones políticas que son consensuadas democráticamente por la ciudadanía. Señala Castells que la economía global será gobernada por un conjunto de instituciones interconectadas, cuyo eje será el club de los países del G-7 y sus brazos ejecutivos el BM y el FMI. Todas ellas se encargarán de la regulación y de la intervención en nombre de las reglas básicas del capitalismo global10.

## 3.

## ¿UNA NUEVA CULTURA GLOBAL?

No pueden disociarse la tecnología que se produce en una sociedad y la estructura social en que se origina esa tecnología. Castells explica que «el tipo de tecnología que se desarrolla y difunde en una determinada sociedad modela decisivamente su estructura material»11. La tesis de este sociólogo es que estamos asistiendo a una revolución tecnológica que nos ha conducido a un nuevo paradigma tecnológico que él denomina ‘paradigma informacionalista’. Este paradigma, que sustituye al viejo paradigma industrialista del siglo XIX, proporciona las bases para un nuevo tipo de sociedad que este autor denomina ‘sociedad red’. La característica más significativa de este nuevo paradigma es su extraordinaria capacidad para producir y procesar la información a partir de sus posibilidades recombinatorias y su flexibilidad distributiva (en distintos contextos y aplicaciones), de tal modo que a lo largo de este proceso se vuelve a producir nueva información que se verá sometida al mismo proceso hasta un límite que no sabemos si llegará, pero que si llega dará paso probablemente a otro nuevo paradigma12. Estas tecnologías informacionales han proporcionado las bases a la nueva economía capitalista, pues los mercados financieros globales se sustentan en redes electrónicas que procesan señales y que a menudo son producidas por turbulencias en la información procedentes de fuentes diversas. Sólo el informacionalismo puede gestionar eficientemente los ‘proyectos empresariales’, es decir, las grandes multinacionales que en estos momentos «dan cuenta de más del 30 por 100 del Producto Global Bruto (PGB) y de un 70 por 100 del comercio internacional»13.

Estamos asistiendo a una profunda transformación en las estructuras sociales y también a un cambio significativo en nuestras formas de categorizar la realidad y de conceptualizarnos a nosotros mismos. En la modernidad surge la posibilidad de construirnos como sujetos reflexivos con capacidad para distanciarnos de nuestras identidades asignadas, individual y colectivamente, y de gestar acciones de intervención y modificación de nuestro entorno social. Por supuesto, este proceso se configura como una posibilidad mediada por las grandes instituciones y estructuras represivas de la modernidad. Desaparecen las jerarquías de

nacimiento y de sangre, pero reaparecen otras: estructuras de poder patriarcales, sexuales, raciales, étnicas o de clase que limitan poderosamente la capacidad de construirse y ejercer como sujetos. ¿La globalización debilitará o erosionará estas jerarquías de dominación? ¿Creará otras nuevas?

Este tejido social es el que se está modificando y con él nuestro imaginario colectivo. En este contexto, se están formando nuevas ideaciones culturales en las que el desarrollo de las tecnologías están influyendo en una nueva categorización de la naturaleza y de la cultura. Si todas las épocas históricas han producido un concepto específico de naturaleza, ahora estamos asistiendo a una nueva redefinición de lo natural. Las tenologías informacionales —microelectrónica e ingeniería genética—, que tanto han condicionado este período histórico que estamos viviendo, están transformando nuestras formas de pensar: desde los conceptos de espacio y tiempo, hasta la definición de qué es artificial y qué es natural.

Debido al carácter multidimensional de la globalización, ésta no puede leerse sólo en clave económica. También hay que leerla en clave cultural y política. Y es que la globalización económica sería un fracaso si al mismo tiempo no se intentase ‘neoliberalizar’ las conciencias. En efecto, la globalización neoliberal, basada en la énfasis en la productividad, la eficiencia y la recompensa financiera, ha ido acompañada de cambios en los valores y actitudes de la sociedad acentuando el individualismo y la competencia, junto con una aparente tolerancia y aceptación de la desigualdad social e incluso de la codicia14.

Este modelo ideológico se sustenta en la idea de que el beneficio y la ganancia son objetivos moralmente aceptables15. La idea que subyace en este discurso es que la sociedad debe estar al servicio de la economía y que ésta última produce tantos beneficios que cualquier otro hecho debe subordinarse a la lógica económica, pese a que uno de sus efectos más perversos sea la desigualdad social. El viejo discurso conservador de que la desigualdad es un hecho ‘natural’ imposible de erradicar ha comenzado a hacerse presente en el centro simbólico de la sociedad y una gran parte de los medios de comunicación están contribuyendo poderosamente a ello, al enmascarar este discurso tras la filosofía del mérito y del esfuerzo personal.

Las fuentes ideológicas que alimentan esta práctica neoliberal no sólo intentan clausurar la historia sino también el principio ético y político central sobre el que se ha edificado la modernidad: la noción de igualdad. Este principio, concebido

como un mecanismo deslegitimador de privilegios y jerarquías sociales no fundados en el mérito y el esfuerzo personal, es presentado por el neoliberalismo como un valor obsoleto y disfuncional que entorpece el crecimiento económico y, por ello, erosiona los medios de vida de la población. Sin embargo, no hay que pasar por alto que desde las posiciones ideológicas neoliberales se están haciendo esfuerzos significativos por retomar la idea de mérito para así justificar las nuevas desigualdades y estratificaciones sociales. La idea de mérito tuvo su génesis en la ilustración para deslegitimar la estructura estamental medieval en la que los conceptos de nacimiento y sangre eran la base de una sociedad que consagraba el dominio de la aristocracia. El mérito es la piedra angular del moderno concepto de movilidad social y se apoya en la idea de que la inteligencia y el esfuerzo deben modelar la sociedad de modo que aquellas jerarquías que no se funden en estos supuestos no serán legítimas. Esta idea se gesta, pues, para desactivar privilegios estamentales, para estimular ideológicamente la movilidad social y para reforzar a los individuos como sujetos frente a entidades colectivas —estamentos— que se creían sagradas y naturales. La operación ideológica del fundamentalismo neoliberal ahora es apropiarse de este concepto, tras haber eliminado su carácter emancipador, y usarlo para legitimar las nuevas desigualdades.

Dicho de otra forma, la nueva estructura social global que se está configurando, —en palabras de Castells un mundo de 'ganadores y perdedores'—, está asociada a la inteligencia y al trabajo de los individuos. Estar entre los ganadores o los perdedores no tiene que ver con una lógica económica ajena a la voluntad individual. Para resumir, los dos axiomas ideológicos de la globalización neoliberal son los siguientes: la nueva economía neoliberal no es el resultado de la acción humana, sino que es una lógica suprahistórica que se nos impone debido a su máxima 'racionalidad'; pero, sin embargo, lo que sí podemos elegir es estar entre los ganadores o los perdedores de esa lógica determinista. No hace falta ser muy avispada para entender el lugar que asigna a las mujeres este discurso ideológico. Si las mujeres, que en la mayoría de los casos están entre los perdedores, no acceden al mundo de los ganadores, habrá que preguntrarse el por qué: ¿Quizá está presente en la argumentación neoliberal, en otra vuelta de tuerca del viejo discurso de la inferioridad, la idea de que nuestra naturaleza, asociada a los afectos y los cuidados, nos excluye del duro y 'meritorio' mundo de la competitividad y de la eficacia? ¿O ya se presupone la inferioridad y por eso se nos asignan espacios laborales de perdedores?

Al mismo tiempo, el concepto de democracia es conceptualizado como un

sistema político supeditado a la economía en el que los sujetos desarrollan y amplían sus derechos como consumidores. La democracia neoliberal tiene una dimensión fuertemente mercantil en la que los ciudadanos son definidos como meros consumidores, pues en la elección del objeto a consumir se concreta la libertad.

Ahora bien, si estos valores legitimadores de la concepción de la sociedad basada en el crecimiento y en la distribución económica neoliberal anidan en lo que llamaríamos, siguiendo el análisis de Durkheim, el centro simbólico de la sociedad, también se detectan otros valores críticos con la desigualdad, con el individualismo posesivo y con la exclusión en ese mismo espacio simbólico.

Como no podía ser de otra forma, los fenómenos sociales de este mundo global marcado por la globalización neoliberal y tecnológica están teniendo su correlato en el imaginario colectivo y en el centro simbólico de la sociedad. Si, como decía Marx, los valores hegemónicos de una sociedad son los de su clase dominante, ahora se puede aplicar la misma receta: el consumo, el mercado y el dinero se presentan como valores sagrados y aquello que es sagrado queda fuera del ámbito de la discusión política. Pese a todo, en este imaginario colectivo están brotando otras formas de pensar y otros valores críticos con las nuevas formas de desigualdad y de exclusión. Este discurso crítico que se está gestando en medio de dificultades endógenas y exógenas es indudablemente heredero de la tradición marxista, anarquista y crítica, pero al tiempo tiene que dar respuesta a realidades sociales con nuevas estructuras de dominio y nuevas jerarquías de poder.

La dificultad de este discurso se origina en el hecho de que la realidad social de hoy difiere de que la de hace tres décadas. Está cambiando sustancialmente la composición y el funcionamiento del mercado de trabajo, están perdiendo espacio de negociación política los sindicatos y se están recortando los derechos laborales conquistados tras la segunda guerra mundial. Estamos presenciando la descomposición de la denominada ‘aristocracia obrera’ del primer mundo, están perdiendo poder adquisitivo segmentos importantes de las clases medias de los países en desarrollo y sobre todo se están integrando considerables contingentes de mujeres al mercado laboral en todo el mundo en condiciones incuestionables de sobreexplotación.

La estructura social tradicional tanto en el primer como en el tercer mundo está cambiando significativamente. Y estos cambios a la fuerza han de transformar el

viejo y emancipador discurso político de la izquierda. La clase obrera ha dejado de ser la vanguardia de este proyecto político. Hace ya algún tiempo que la propia noción de vanguardia está en crisis a causa de sus resonancias jerárquicas y antidemocráticas. Se atisban nuevos sujetos colectivos emancipatorios que no aceptan que uno de ellos se convierta en vanguardia de los demás. Parece plausible pensar que los focos de opresión y desigualdad serán los que marquen el surgimiento de nuevos proyectos colectivos de emancipación. Las alianzas en condiciones de simetría y reciprocidad entre los sujetos colectivos parecen expulsar la misma noción de vanguardia. Sin embargo, la existencia de diferentes proyectos políticos críticos no debe impedir la posibilidad de la articulación ética y política en un único proyecto de transformación social en torno a la idea de igualdad. Hay que diseñar un proyecto político en el que coexistan creativa y solidariamente las singularidades y los intereses específicos de cada grupo o colectivo y también hay que imaginar una nueva utopía flexible que dé cabida a todos y todas. Frente a una única estructura de dominio económico de carácter universal no parece que la respuesta pueda ser solamente localista o contextual. Se hace necesario un marco organizativo y otro normativo, de mínimos ambos, que unifiquen los intereses más esenciales de cada proyecto político a fin de consensuar una agenda política común por parte de todos los grupos oprimidos. Pero no sería éste el único motivo, también hay otro de gran significación y es que todo proyecto político de transformación social tiene un carácter pedagógico y socializador. Y tan importante es el aspecto político y funcional como la dimensión solidaria de esa política que después se proyecta sobre toda la sociedad. Si importante es desactivar mecanismos de opresión, igualmente importante es que los individuos se socialicen en la idea de solidaridad.

En este contexto, el feminismo se configura como el sujeto político colectivo que más legitimidad ha atesorado históricamente en su defensa de las mujeres. Y si bien parece razonable pensar en una negociación en condiciones de simetría con otros grupos oprimidos, no hay que olvidar que las mujeres están repartidas en todos los grupos y colectivos sociales. El feminismo no puede ser un colectivo más entre otros colectivos porque sus vindicaciones y las opresiones concretas de las mujeres están presentes en el resto de los grupos sociales excluidos, explotados o subordinados. Este hecho convierte las vindicaciones feministas en medulares para todo proyecto colectivo de transformación social.

Nuestro imaginario colectivo, al igual que nuestras sociedades, está experimentando la tensión entre dos posiciones ideológicas contrarias. Parece

plausible señalar, tal y como subraya Fernando Quesada, que hay indicios de que caminamos hacia un nuevo imaginario político. ¿En este imaginario político se debilitarán o se reforzarán las jerarquías de género?

**4.**

## LOS PROGRAMAS DE AJUSTE ESTRUCTURAL

El principal instrumento de las políticas económicas neoliberales son los Programas de Ajuste Estructural (PAE). Los PAE en general han sido diseñados por los gobiernos nacionales de cada país, pero siempre han sido inspirados o dictados desde el exterior. El FMI y el BM han sido los organismos que han obligado a los países a imponer estas duras políticas para así negociar nuevos préstamos y nuevas condiciones de pago. Los PAE comenzaron a adoptarse a principios de los 80 y han intensificado la expansión del mercado. Su objetivo ha sido la creación de las condiciones que hagan posible la libre circulación de los mercados sin obligaciones de ningún tipo: cortes en los presupuestos gubernamentales, programas de privatización, desregulación de los mercados, liberalización del comercio y debilitamiento de los controles a la inversión extranjera, entre otras medidas16. En las últimas décadas, el FMI y el BM otorgaban Préstamos de Ajuste Estructural siempre y cuando los países aplicasen profundas reformas en las políticas económicas: «El propósito de estos programas era promocionar la ‘competitividad’ de las economías estatales, lo que comúnmente significaba agudas reducciones en los programas sociales»17.

Estas políticas, tal y como señala Lourdes Benería, han significado el uso de mano dura por parte de los gobiernos nacionales e instituciones internacionales para construir el modelo neoliberal de fines del siglo XX. Ello ha sido producto de una intervención estatal deliberada impuesta verticalmente y sin un verdadero proceso democrático de discusión entre las partes afectadas.

La aplicación de las políticas macroeconómicas dictadas por las instituciones financieras internacionales como el BM o el FMI, a través de los PAE, han obedecido más bien a seguir el pago de los intereses de las deudas contraídas con las instituciones acreedoras internacionales, antes que a promover y proteger los

derechos humanos18. Los datos indican que la mayoría de los países endeudados no conseguirá superar los actuales niveles de endeudamiento mediante los PAE: «Ciertamente, parece que han tenido en muchos casos el efecto contrario. Ha aumentado la dependencia a través de un nuevo y acusado endeudamiento. Más aún, al lado de procesos de otra índole, los PAE han contribuido a multiplicar el desempleo y la pobreza»19.

Explica Saskia Sassen que las economías en desarrollo, al plegarse a las condiciones asociadas a los PAE —apertura de la economía a las empresas extranjeras, eliminación de múltiples subsidios estatales— han originado grandes costes para ciertos sectores de la economía y de la población —cierre de un número importante de empresas en sectores tradicionales orientados al mercado local o nacional, la pesada carga actual de la deuda estatal, entre otras — y no han conseguido reducir significativamente la deuda de los gobiernos20.

Una de las condiciones de posibilidad de la puesta en marcha de las políticas neoliberales es el recorte en el gasto público. Los recortes de las políticas sociales, añadidos al desempleo, suelen tener efectos catastróficos, sobre todo en los países más pobres, pues obstaculizan el acceso a la salud y a la nutrición a aquellos sectores de la población que menos recursos tienen21. Estos sectores, en su mayoría, suelen ser mujeres y niños y niñas. Cuando los recortes sociales se realizan en países altamente endeudados y con marcados niveles de pobreza estamos ante un fenómeno que tiene efectos similares a lo que se entiende por por ‘genocidio’. Las políticas neoliberales dictadas por el FMI y otras corporaciones del capitalismo transnacional tienen resultados similares a los genocidios, pues provocan muertes de segmentos de población al impedirles el acceso a los recursos de nutrición y salud. De modo que estas corporaciones tienen una responsabilidad indirecta en la ‘desaparición’ de individuos que tienen una inserción débil y precaria en sus empobrecidas sociedades. La nueva economía nos sitúa ante lo que podríamos denominar un ‘genocidio’ capitalista y patriarcal.

## 5.

## MUJERES Y GLOBALIZACIÓN: HISTORIA DE UN «SILENCIO CONCEPTUAL»

El análisis de los programas de ajuste estructural y en general las investigaciones sobre globalización están marcadas por lo que Isabella Bakker denomina un ‘silencio conceptual’. Dicho de otra forma: muchos de esos análisis «se niegan a reconocer explícita o implícitamente que la reestructuración global se produce en un terreno marcado por el género»22. María Xosé Agra se apoya para explicar esto en el editorial de un monográfico titulado «Globalization and Gender» publicado por la revista Sings: «las teorizaciones más influyentes sobre la globalización, en las últimas décadas, se han centrado en los efectos de las nuevas formas de acumulación capitalista (…), pero no se han ocupado del género»23. Y, sin embargo, los efectos de la globalización neoliberal sobre la vida de las mujeres son tan significativas como para que la feminización de la pobreza o la segregación genérica del mercado laboral se traduzcan en cifras imposibles de obviar, pese a que los Informes de Desarrollo Humano de Naciones Unidas ya no segreguen por género sus tasas.

En la extensa bibliografía crítica sobre globalización neoliberal se pueden observar análisis minuciosos sobre el nuevo funcionamiento del capitalismo internacional, sobre el aumento de la desigualdad o sobre las 1200 millones de personas que viven con menos de un dólar al día, pero escasean las investigaciones que visibilizan otra realidad empíricamente contrastable, como es la desigualdad de género y la pobreza de las mujeres. Lo cierto es que la pobreza, la supervivencia, la exclusión y el trabajo gratuito se están feminizando cada vez más. No deja de ser sorprendente que uno de los muchos efectos asociados a la globalización sea la informalización del trabajo y que no se subraye el hecho de que la mayoría de ese trabajo mal pagado y sin derechos laborales lo realicen mujeres. La idea de fondo que subrayan las investigaciones feministas sobre globalización es que no pueden entenderse los procesos asociados a la globalización sin la aplicación de la variable de género a estos procesos sociales. Sin el análisis de género: ¿cómo entender las migraciones vinculadas a la prostitución?, ¿cómo analizar la composición femenina de tantas maquilas?, ¿y la informalización de la economía o el aumento del trabajo gratuito de las mujeres en el hogar?

**6.**

## PRIMERO LA FAMILIA Y DESPUÉS EL TRABAJO: IMPUESTO REPRODUCTIVO Y PLUSVALÍA DE DIGNIDAD GENÉRICA

La primera observación que hay que hacer es que las mujeres no acceden al mercado con los mismos recursos y la misma movilidad que los varones y por ello no pueden competir en igualdad de condiciones. Su acceso al mercado se ve muy condicionado por lo que la economista feminista Ingrid Palmer denomina ‘el impuesto reproductivo’ que se realiza en el ámbito doméstico. El trabajo no pagado que realizan las mujeres en el hogar es el resultado del pacto patriarcal que firmaron los varones de la derecha y de la izquierda tras la segunda guerra mundial por el que se consagraba al varón como proveedor económico universal de la familia y a las mujeres como cuidadoras familiares y domésticas[24]. Las implicaciones de este asimétrico reparto se pueden observar tanto en las pensiones de vejez y de viudedad como en la desvalorización del trabajo no pagado, en este caso del trabajo doméstico. De otro lado, este trabajo gratuito es un serio obstáculo a efectos de la integración de las mujeres en el mercado laboral. Este impuesto en trabajo reproductivo y la asimétrica distribución de recursos coloca a las mujeres en una posición de desigualdad respecto a los varones[25].

El «impuesto reproductivo» tiene raíces muy profundas, pues como señala Jónasdóttir, bajo la explotación económica y doméstica, subyace otro tipo de explotación que proporciona elementos explicativos de este «impuesto reproductivo». En efecto, en la familia, tal y como señala esta autora, los varones controlan y explotan el amor de las mujeres y de ese amor se extrae una ‘plusvalía de dignidad genérica’. En la familia, los varones se apropian de los poderes de cuidado y amor de las mujeres sin devolver equitativamente aquello que han recibido. Este proceso de explotación las deja incapacitadas para reconstruir sus reservas emocionales y sus posibilidades de autoestima y autoridad[26].

Estos conceptos, —impuesto reproductivo y plusvalía de dignidad genérica—, explican en muy buena parte la precaria y débil inserción de las mujeres en el nuevo mercado laboral global, la poca presencia en las instituciones políticas, su casi ausencia de los poderes fácticos y en general la posición de subordinación en los diferentes espacios sociales en los que se manejan y distribuyen recursos.

**7.**

## AUMENTO DEL TRABAJO GRATUITO DE LAS MUJERES

Uno de los efectos más rotundos de los programas de ajuste estructural es el crecimiento del trabajo gratuito de las mujeres en el hogar. Este hecho es el resultado directo de los recortes de las ayudas sociales por parte del estado, pues aquellas funciones de las que el estado abdica (salud o nutrición, entre otras) vuelven a recaer invariablemente en la familia y nuevamente son asumidos por las mujeres, del mismo modo que antes de que se aplicasen políticas sociales. Sin embargo, hay que subrayar que no sólo el recorte de las políticas sociales tiene efectos negativos para las mujeres. También las políticas macroeconómicas ejercen una influencia significativa sobre el trabajo no remunerado y sobre las condiciones de vida de las mujeres. Ahora veremos cómo el sistema impositivo, las políticas monetarias y el tipo de cambio influyen sobre las condiciones materiales de las mujeres. Si a todo esto se le añade la sobreexplotación de las mujeres en los sectores económicos asociados a las maquilas o a la informalización, tenemos como resultado que las mujeres trabajan más y en peores condiciones.

Hay que poner de manifiesto respecto al sistema impositivo que las políticas neoliberales están empujando al reforzamiento de los impuestos indirectos (IVA) y a la bajada de los impuestos directos. Esta iniciativa política es regresiva para los colectivos de población más pobres, entre los que se encuentran mayoritariamente las mujeres. Hay que señalar que los impuestos indirectos tienen un impacto mucho mayor sobre las mujeres, puesto que éstas administran el presupuesto que se destina al consumo familiar.

Si analizamos las transferencias de renta, observamos que son el principal instrumento redistributivo del gobierno (pensiones, subsidios de paro, ayudas familiares, prestaciones por enfermedad y por maternidad, etc.) y que, según investigaciones de la OCDE, los subsidios de paro, las ayudas por maternidad y las enfermedades temporales no han crecido nada en unos casos y han disminuido en otros muchos a partir de los años 80[27].

El estudio de las políticas monetarias y el tipo de cambio impuestas por los PAE nos da como resultado que la combinación de altos tipos de interés con recortes en el gasto público recae de forma desproporcionada sobre las mujeres urbanas y rurales más pobres y sobre los niños, es decir, sobre los grupos más vulnerables socialmente28. Estas políticas de altos tipos de interés son aplicadas fundamentalmente en los países en desarrollo.

En general, los recortes en el gasto social tienen como efecto el incremento del trabajo gratuito que realizan las mujeres en el marco familiar, mientras que las políticas que aumentan el gasto público reducen el trabajo gratuito de las mujeres, fundamentalmente porque el estado se hace cargo de tareas reproductivas o porque el empresariado asume algunas cargas, como las bajas por maternidad29.

Las mujeres, al ser uno de los sectores de población más pobres, son quienes más se han beneficiado con los programas sociales y por ello mismo son quienes más acusan las medidas de ajuste estructural, puesto que son estos servicios a los que se aplican los recortes en los presupuestos nacionales. Las mujeres, invisibles como productoras, ahora con las políticas neoliberales, vuelven a ser objetivo «del lápiz rojo del economista al ver numerosos servicios, por ejemplo, de salud reproductiva, tachados de los presupuestos nacionales»30.

¿Cuál es el resultado de la aplicación de estas políticas de ajuste estructural sobre las mujeres? Lo primero que hay que subrayar es que influyen asimétricamente sobre las relaciones de género. Y es que el estado redefine y expande lo 'privado' para así invisibilizar los costes de desplazamiento de la economía remunerada a la no remunerada. La necesidad de alargar el salario para poder hacer frente a las necesidades básicas implica casi siempre un incremento del trabajo doméstico: más necesidad de cocinar, cambios en los hábitos de la compra, entre otros31.

Los efectos de las políticas neoliberales son distintos para las mujeres de los países del Norte y de los del Sur. Las políticas neoliberales afectan más negativamente a las mujeres de los países en desarrollo que a las de los países del primer mundo. Y este hecho está relacionado con el grado de desarrollo de los derechos sociales, de las democracias y de la formación cultural de cada sociedad. De otro lado, no puede soslayarse el hecho de que en los países del norte se aplican en mayor o menor medida políticas de acción afirmativa como resultado de la movilización política de las mujeres en organizaciones feministas

desde hace décadas. La fragilidad de la democracia y la debilidad de la sociedad civil son caldos de cultivo idóneos para las políticas neoliberales y son, por tanto, más favorables para la explotación de las mujeres. Pese a todo, en los países desarrollados están apareciendo ciertas características de subdesarrollo, debido a los recortes en el sistema de seguridad social y a la marginación de grupos cada vez mayores de poblaciones excluidas del acceso al empleo formal32.

**8.**

## SEGREGACIÓN GENÉRICA DEL MERCADO GLOBAL DE TRABAJO

Un hecho asociado a la globalización neoliberal es la amplia inserción de las mujeres en el mercado laboral mundial. Diversas investigaciones están poniendo de manifiesto los cambios que se están produciendo en la estructura del mercado laboral en todo el mundo, pues los procesos de producción de corte taylorista se están desplazando hacia las periferias de la economía mundial, generando allí nuevas estructurales laborales. El análisis de la relación entre las mujeres y la globalización requiere de la formulación de algunas preguntas: ¿La reestructuración económica ha hecho que el empleo se extienda entre un número mayor de mujeres? ¿Alteran positivamente o refuerzan las políticas neoliberales el espacio que ocupan las mujeres en el mercado de trabajo, en general mucho más pequeño, segregado y desigual?33. ¿Qué actividad económica abre la globalización a las mujeres en relación a los varones? ¿La posición de las mujeres en el mercado de trabajo está vinculado a su posición inicial de desventaja en el mismo?

Hay que señalar que la globalización económica está haciendo crecer el empleo y el trabajo de las mujeres. En los países desarrollados, las mujeres se trasladan de la industria a los servicios y en los países en desarrollo, se trasladan del trabajo gratuito del hogar y de la agricultura de subsistencia a la economía monetaria34. Los efectos de los programas de ajuste estructural no señalan una sola tendencia ni tampoco producen los mismos efectos para todas las mujeres. Los efectos varían en función de circunstancias diversas relacionadas con los distintos contextos económicos, políticos y culturales. Si bien la tendencia que se

observa es que cada vez acceden más mujeres al mercado laboral mundial, también se identifican excepciones significativas que nos tienen que empujar a reflexionar sobre las características de esa tendencia.

Por ejemplo, la aplicación de las políticas neoliberales en los antiguos países socialistas del este de Europa han tenido como efecto la expulsión de un gran segmento de mujeres del mercado laboral. Asimismo se ha reducido el empleo en Tailandia en la crisis económica del año 1997 o en Corea cuando se elevó el nivel tecnológico de la producción35. Sin embargo, en Centroamérica ha aumentado la tasa de participación laboral de las mujeres, básicamente debido a su inserción masiva en la industria maquiladora.

Lo cierto es que los nuevos sistemas de producción flexible, consistentes en un cambio rápido de una línea de producción, que producen para el momento y apenas mantienen existencias mínimas de productos, requieren un nuevo perfil de trabajador/a. Deben ser personas flexibles, capaces de adaptarse a cambios rápidos, a los que se puede despedir fácilmente o que estén dispuestos a trabajar en horas irregulares. Este segmento del mercado laboral se está convirtiendo en mano de obra heterogénea, flexible y temporal, trabajadores sin puestos fijos, mal pagados, con empleo a tiempo parcial, trabajadores a domicilio y trabajadores subcontratados por pequeñas empresas semi-informales que se encargarán de partes descentralizadas de los sectores dominantes36. En todos los países se tiende a la desregulación del mercado de trabajo, eliminando regulaciones protectoras e instituciones con la excusa de que constituyen barreras para la flexibilidad y la competitividad37.

Manuel Castells señala que la globalización es un proceso que está intensificando cada vez más la segregación del mercado laboral entre dos clases de trabajadores: los autoprogramables y los genéricos. La diferencia clave para diferenciar a ambos es la educación, aunque advierte que no hay que confundir educación con cualificación profesional. Subraya este sociólogo que «quien posee educación, en el entorno organizativo apropiado, puede reprogramarse hacia las tareas en cambio constante del proceso de producción». Por el contrario, el trabajador genérico es asignado a una tarea determinada, sin capacidad de reprogramación, que no presupone la incorporación de información y conocimiento más allá de la capacidad de recibir y ejecutar señales»38. Entre los trabajadores autoprogramables, la mayoría son varones y entre los genéricos la mayoría son mujeres.

El mercado mundial de trabajo muestra una creciente diferenciación entre una capa de trabajadores mayoritariamente varones altamente cualificados con ingresos altos y una ‘periferia’ creciente excesivamente representada por mujeres e inmigrantes con empleos no permanentes, subcontratados, bajo condiciones laborales precarias y con ingresos bajos e inestables. Los datos estadísticos reflejan un cambio en la composición de género en el mercado mundial de trabajo. En definitiva, en casi todas las regiones del mundo la participación de las mujeres en el mercado aumentó, pero las condiciones bajo las cuales se insertan las mujeres en ese mercado son desfavorables39.

Para entender este fenómeno social en toda su complejidad hay que tener en cuenta dos procesos de distinta clase: el primero de ellos señala que la educación y la formación tienen una influencia decisiva en la configuración del nuevo mercado de trabajo a la hora de distribuir a los trabajadores en función de su nivel educativo. La educación es una variable que conduce al espacio de los trabajadores autoprogramables, con más autonomía y más recursos. Y la falta de educación, por el contrario, empuja irremediablemente al ámbito laboral de los trabajadores genéricos. El hecho de que sólo el 1 por 100 de la propiedad mundial esté en manos de las mujeres y de que la tasa de analfabetismo femenina duplique a la masculina sienta las bases de esta desigual distribución del mercado laboral. Sin embargo, la educación no es la única lógica de segregación laboral, pues la formación cultural no desemboca siempre en trabajadores autoprogramables. Los prejuicios y los estereotipos de género, además de la maternidad y otras características asociadas a las mujeres, ejercen influencia sobre esa lógica distributiva. El mismo fenómeno se repite con los y las inmigrantes que llegan al primer mundo, a veces con niveles culturales muy por encima de los trabajos que desempeñan en los países de destino. El género, la etnia, la inmigración u otras variables determinan en muchas ocasiones el espacio del o de la trabajadora entre los autoprogramables o los genéricos por encima de la educación como la variable de segregación principal. Esta consideración avala la reflexión feminista de que el sistema de dominio capitalista no actúa de distribuidor de los distintos recursos en solitario40, sino que consensúa con otros sistemas hegemónicos y, muy especialmente con el patriarcado, la distribución final de los recursos laborales.

**9.**

## DE LA FEMINIZACIÓN DE LA POBREZA A LA «FEMINIZACIÓN DE LA SUPERVIVENCIA»

El papel de las mujeres en la globalización económica es crucial por muchos motivos. Quisiera señalar dos aspectos de los que hemos hablado a lo largo de este texto. El primero de ellos hace referencia al aumento del trabajo invisible de las mujeres. En efecto, y tal como señalábamos anteriormente, cada vez que el estado deja de asumir funciones relacionadas con las ayudas sociales (y este es uno de los puntos esenciales de los programas de ajuste estructural), las mujeres sustituyen al estado y asumen esas tareas, casi siempre relacionadas con salud, nutrición y cuidados. En un momento histórico como el que estamos viviendo en el que se recortan las ayudas sociales en casi todos los países en desarrollo y en algunos desarrollados —como EEUU— o bien no se incrementan, como sucede en una parte de los países del primer mundo, es obvio que las mujeres trabajan más pero en las mismas condiciones de invisibilidad de siempre. A todo esto hay que añadir que las aportaciones sociales del empresariado se están recortando directa o indirectamente en casi todos los países del mundo. Lo cierto es que el impuesto reproductivo que pagan las mujeres a los varones se está incrementando en la misma proporción en que se recortan las políticas sociales. Y estas políticas son esenciales para la supervivencia de grandes segmentos de población, sobre todo de los que son más pobres.

El segundo aspecto hace referencia al trabajo visible de las mujeres. La entrada de considerables contingentes de mujeres al mercado global de trabajo en unas condiciones de sobreexplotación difíciles de imaginar en el mundo desarrollado es una de las condiciones de posibilidad de aplicación de las políticas neoliberales. La importancia numérica de mujeres en las maquilas o zonas francas vinculadas al vestido y al montaje electrónico significa que hay sectores económicos ocupados mayoritariamente por mujeres. Y es que la deslocalización tiene un carácter estructural en la nueva economía capitalista.

Como muestra la bibliografía sobre desarrollo, hasta bien entrados los 80, las mujeres subsidiaron el trabajo asalariado de los hombres a través de la producción doméstica y la agricultura de subsistencia, además de contribuir decisivamente a financiar el sector modernizado de la economía a través de la producción de subsistencia no pagada; pero con la internacionalización de la producción manufacturera se feminiza el proletariado y comienza a configurarse

una mano de obra femenina desproporcionada respecto al pasado. Mujeres e inmigrantes emergen como el equivalente sistemático del proletariado, que, en este caso, se desarrolla fuera de los países de origen. La socióloga norteamericana Saskia Sassen explica, a resultas de la globalización económica, el retorno de las llamadas 'clases de servidumbre' compuestas en su mayoría por inmigrantes y mujeres migrantes41.

Empíricamente se puede contrastar que está creciendo el segmento de mujeres que se insertan en el mercado de trabajo global. Para Sassen, «la globalización ha producido otro conjunto de dinámicas en las cuáles las mujeres están desempeñando un rol crítico»42. La tesis de esta autora es que se está feminizando la supervivencia. En efecto, la producción alimenticia de subsistencia, el trabajo informal, la emigración o la prostitución son actividades económicas que han adquirido una importancia mucho mayor como opciones de supervivencia para las mujeres43. La participación de las mujeres está creciendo, tanto en los sectores económicos legales como en los ilegales. El tráfico ilegal de mujeres para la industria del sexo está aumentando como fuente de ingresos y las mujeres son el grupo de mayor importancia en los sectores de la prostitución y la industria del sexo. Sin embargo, no sólo los sectores ilegales y criminales ocupan a las mujeres, también los legales usan a mujeres en ocupaciones altamente reguladas, como el de la enfermería44. Lo cierto es que las mujeres entran en el macronivel de las estrategias de desarrollo básicamente a través de la industria del sexo y del espectáculo y a través de las remesas de dinero que envian a sus países de origen. Ambas estrategias tienen cierto grado de institucionalización de las que dependen cada vez más los gobiernos45. La exportación de trabajadores y trabajadoras y las remesas de dinero son herramientas de los gobiernos para amortiguar el desempleo y la deuda externa46.

La tesis de Sassen es que las actuales condiciones sistémicas con altos niveles de desempleo y pobreza, el achicamiento de los recursos del estado en lo relativo a los necesidades sociales y la quiebra de un gran número de empresas hacen posible la existencia de una serie de circuitos con un relativo grado de institucionalización por los que transitan sobre todo mujeres: «Estos circuitos pueden ser pensados como indicadores, siempre parciales, de la feminización de la supervivencia, dado que estas formas de sustento, de obtención de beneficios y de garantizar los ingresos gubernamentales se realizan, cada vez más, a costa de las mujeres»47.

**10.**

## A MODO DE CONCLUSIÓN

La globalización de las políticas neoliberales lejos de dejar un saldo positivo para las mujeres, significa mucho más trabajo gratuito y mucho más trabajo mal pagado; además, la lógica excluyente implícita en el neoliberalismo ha empobrecido más a los pobres, que en su mayoría son mujeres. Todos los datos avalan empíricamente la idea largamente sostenida por el feminismo de la feminización de la pobreza.

La globalización, en su versión económica y neoliberal, es un proceso que está ahondando cada vez más la brecha que separa a los ricos de los pobres y está llevando al límite la lógica del beneficio por encima de cualquier proyecto ético y político de desarrollo humano. En este contexto de ganadores y perdedores, las mujeres no se encuentran entre los ganadores porque su inserción en la nueva economía se está realizando en un terreno marcado por la desigualdad de género. El capitalismo neoliberal está renovando el pacto histórico e interclasista con el patriarcado a partir de unos nuevos términos. Está eliminando una buena parte de las cláusulas, pero está dejando intacta la médula de ese pacto que se traduce en subordinación a los varones y explotación capitalista y patriarcal. Desaparece paulatinamente la figura del varón como proveedor económico de la familia y aparece una nueva figura, la 'proveedora frustrada', tal y como argumentan Heidi Hartman y Celia Amorós48. Esta mujer que se inserta en el mercado de trabajo global se ve atrapada en una jornada interminable —tomo la expresión de Ángeles Durán— a causa del aumento del trabajo gratuito e invisible del hogar y ahora, además, accede al mercado de trabajo como trabajadora 'genérica'. Manuel Castells subraya que «el predecible ascenso del hombre del organigrama ha sido sustituido actualmente por el de la mujer flexible»49. Las trabajadoras 'genéricas' son el modelo ideal para la nueva economía neoliberal: son flexibles e intercambiables. Si utilizásemos el concepto de Celia Amorós, diríamos que el modelo de trabajadoras 'genéricas' (flexible, con capacidad de adaptación a horarios y a distintas tareas, sustituible por otra que no acepte las condiciones de sobreexplotación…) es la nueva definición de las 'idénticas'50, aquellas que no gozan del derecho a la individuación y que aparecen como indescernibles en la

maquila o en otros procesos tayloristas. Dos sistemas hegemónicos —patriarcado y capitalismo neoliberal— han pactado nuevos y más amplios espacios de trabajo para las mujeres, que se concretan en la renovación de la subordinación a los varones y en nuevos ámbitos de explotación económica y doméstica.

Ahora bien, ningún sistema de dominación es perfecto ni todos los procesos son controlables. Recurramos otra vez a Weber para recordar su análisis sobre los efectos no deseados de las acciones intencionadas. Diversas investigaciones han puesto de manifiesto algunos efectos no deseados ni por la nueva economía neoliberal ni por el sistema de dominio patriarcal. Estos efectos están asociados a las migraciones femeninas y a la inserción de las mujeres en el nuevo mercado de trabajo. En efecto, algunos análisis feministas sostienen que la migración internacional altera positivamente los patrones de género, pues la formación de unidades domésticas transnacionales pueden otorgar poder a las mujeres. Y es que el trabajo remunerado presumiblemente reforzará la autonomía de las mujeres frente a quienes eran los tradicionales proveedores económicos de la familia51.

Como conclusión hay que señalar la necesidad de que el feminismo construya un discurso crítico hacia la globalización económica. Los datos apuntan a la necesidad de que los argumentos feministas tengan un espacio relevante en los movimientos antiglobalización, hasta el punto de que las alternativas que se formulen al neoliberalismo tengan como uno de sus ejes centrales la desigualdad de género. Esto requiere que el feminismo se articule críticamente contra la feminización de la exclusión social y contra la feminización de la supervivencia que se concreta en la industria del sexo y en las actividades económicas criminales, pues si se construyen alternativas creíbles a la globalización neoliberal y el feminismo está ausente de su formulación y de su defensa política, después no podrá obtener ninguno de los beneficios de ese éxito político.

# 7

# GLOBALIZACIÓN

# Y ORDEN DE GÉNERO

*

*Celia Amorós*

**1.**

## LA GLOBALIZACIÓN: UNA CABEZA DE MEDUSA

Un análisis de género de la globalización es una tarea ineludible en orden a elaborar la agenda global del feminismo. Dicho de otro modo: la identificación de los hilos de color de rosa en el tejido de la globalización trazan para las feministas, como en punteado, las líneas y direcciones en que habrán de intervenir los hilos violeta. Desde esta perspectiva, se vuelve inevitable una caracterización mínima del fenómeno llamado «globalización», término cuyos usos son multívocos y polivalentes. No pretendemos aquí, ni mucho menos, dar una definición del fenómeno: hay muchas disponibles elaboradas por distintos autores competentes. La globalización es ante todo un proceso económico, y en el ámbito de la economía soy todavía menos que amateur: una advenediza total. Me limitaré, pues, a exponer sumariamente en qué parámetros analíticos me muevo a la hora de ubicar el trazado de los hilos rosas de la globalización, reconstruyendo las puntadas que cumplen, como veremos, una función clave en el diseño de ese nuevo tejido que, querámoslo o no, es el que nos envuelve.

El sociólogo catalán Manuel Castells1 ha caracterizado la globalización por la convergencia de varios fenómenos: la constitución del «paradigma informacionalista», la articulación de la «sociedad red», el lanzamiento de un nuevo modelo de desarrollo capitalista y la redefinición del papel de los Estados-nación, fundamentalmente.

**2.**

## UN NUEVO PARADIGMA TECNOLÓGICO

En su caracterización de lo que él llama «paradigma informacionalista», nuestro sociólogo se basa en el concepto de «paradigma» que Kuhn acuñó en su

conocida obra La estructura de las revoluciones científicas. Dada la proliferación del uso —y abuso— del término kuhniano en toda clase de contextos, con la consiguiente pérdida de precisión que ello conlleva, debemos agradecer a Castells que nos lo defina brevemente: un paradigma es «un modelo conceptual» que proporciona un criterio estandar de selección de las interpretaciones. La retícula conceptual que configura el paradigma, como conjunto de conceptos interrelacionados, determina el que una interpretación o una explicación de los fenómenos sea o no de recibo en el marco de los supuestos teóricos que se expresan en los conceptos propios de esa retícula. Dicho de otro modo, cada paradigma, científico-tecnológico en este caso, establece en términos de qué hay que describir, interpretar o explicar los fenómenos para que un determinado paradigma acepte tal descripción, interpretación o explicación como pertinente. Por ejemplo, en un paradigma mágico-animista se acepta como adecuada una predicción del destino de un recién nacido por la conjunción de las posiciones de los astros en el momento de su nacimiento. Una explicación tal, sin embargo, resultaría inaceptable para un paradigma mecanicista, que descartaría una explicación-predicción tal a menos que fuera posible traducirla en términos de masas de átomos, velocidades, etc.

Del mismo modo, interpretar el comportamiento moral de una persona apelando a los conceptos de superego, introyección, pulsiones reprimidas, etc., es válido en el ámbito de los supuestos teóricos del psicoanálisis, considerado a los efectos como un paradigma. Pero ni siquiera lo admitiría a trámite, podríamos decir, un psicólogo de orientación conductista o gestáltica2.

Pues bien; nuestro «paradigma informacionalista» es el paradigma vigente en la era de la globalización, que ha venido a suplantar al «paradigma industrialista»3 de desarrollo decimonónico. Este paradigma se caracteriza en el orden del conocimiento por llevar a cabo una unificación epistemológica del ámbito de la comunicación y el ámbito de la vida4. Cualquier modelo explicativo que se proponga en ambos dominios ha de ser formulado en términos de información: en ello consiste la unificación epistemológica. Una unificación tal implica que, en cuanto se refiere al modo formal como abordamos su conocimiento, las máquinas electrónicas contemporáneas no se distinguen sustantivamente de los organismos vivos: tanto a los unos como a las otras se los maneja congnoscitivamente en la medida en que son procesadores de información.

La bióloga y teórica feminista Donna Haraway5 ha llevado al límite las implicaciones ontológicas de esta unificación epistemológica en su figuración de

los cyborgs, organismos cibernéticos en los que las fronteras entre lo humano, lo animal y lo maquínico se diluyen. A su vez, el panorama ontológico así reconfigurado tiene para Donna Haraway implicaciones políticas: «el cyborg es nuestra ontología, debe ser nuestra política», afirma en su «Manifiesto para cyborgs». Volveremos sobre ello. De momento vamos a seguir, de la mano de Castells, con la reconstrucción del paradigma informacionalista de nuestra era global. En este paradigma convergen dos revoluciones contemporáneas: la revolución en la microelectrónica, causa y consecuencia de los enormes progresos en la informática, y la de la ingeniería genética. La revolución informática consiste básicamente en la emergencia de una insólita capacidad de procesamiento de la información en torno a dos ejes: el de la recombinación y el de la distribución. Se hace posible, por una parte, enlazar y reunir información procedente de los más diferentes campos6. La información así recombinada es, a su vez, aplicada a diferentes capítulos donde se formulan las preguntas a las que se quiere dar respuesta mediante la recombinación de la información obtenida. La «espiral creativa7», para Castells, responde a la articulación sistemática de la recombinación y la redistribución: una nueva recombinación de la información nos ayuda a establecer de qué modo podríamos distribuirla, a qué ámbito de cuestiones la podríamos aplicar, a la vez que esta nueva distribución nos sirve de palanca para promover y orientar en determinado sentido nuevas recombinaciones. Recombinación y redistribución generan así un círculo virtuoso, con un efecto feedback permanente y apto para la construcción de mensajes personalizados.

La revolución informática es en un sentido condición de posibilidad de la que ha tenido lugar en la ingeniería genética: sin la potencia de procesamiento de la información y, con ella, de las capacidades de simulación logradas por la informática, la ingeniería genética no habría sido posible. Esta segunda revolución ha llevado a descifrar el ADN como código de la materia viva. La prensa y la literatura científica de divulgación nos tienen al corriente de sus enormes virtualidades: la investigación con células madre orientada al tratamiento de enfermedades degenerativas, entre otros muchos usos, como la tan discutida clonación…

## 3.

## EL TRIUNFO DE «LA PERESTROIKA CAPITALISTA»

La constitución de este nuevo paradigma científico-tecnológico coincidió grosso modo en el tiempo y entró en interacción con la respuesta del modo de producción capitalista a la crisis de estancamiento que padeció a partir de la década de los 70. De nuevo de forma sumaria, podríamos caracterizar esta respuesta económico-política, en términos negativos, como una quiebra del consenso keynesiano que se había producido después de la Segunda Guerra Mundial en los países que, en contraposición con el bloque soviético, se regían por una economía de libre mercado. A los efectos que aquí nos interesan, retendremos en relación con el consenso keynesiano la asunción de un compromiso entre el capital y el trabajo por el cual se ponían límites a lo que de otro modo sería un mercado totalmente autorregulado. Se admitía la necesidad de una intervención del Estado en las materias que, como la salud, la educación, entre otras, no podían quedar a merced de la sola dinámica de las fuerzas del mercado. Los logros de las luchas de la clase obrera, tal como se reflejaron en las regulaciones laborales, así como el reconocimiento reactivo, tras los horrores de la guerra, de ciertos derechos humanos básicos, plasmados en la Declaración de Derechos Humanos de 1948, constituyeron importantes diques de interrupción de la lógica capitalista del puro beneficio. A todo ello habría que añadir el marcaje que, para los países de economía mercantil, suponía la existencia y el funcionamiento de las economías de planificación estatal del bloque soviético, su referente ineludible de contrastación. Los Estados del Bienestar europeos y americanos, diferentes en varias líneas de sus diseños, respondían básicamente a este consenso.

El bloque soviético, de acuerdo con Castells, se colapsó económicamente, en una gran medida, por su incapacidad de asumir y de adaptarse al nuevo paradigma informacionalista emergente, anclado como estaba en un «paradigma industrialista» cada vez más obsoleto. En cambio, como lo afirma nuestro sociólogo, «la perestroika capitalista funcionó».

## 4.

## LOS «FLUJOS DESCODIFICADOS» EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN

La perestroika capitalista funcionó mediante el lanzamiento de un nuevo modelo de desarrollo capitalista de gran potencia y dinamismo, caracterizado por la desregulación en todos los ámbitos: desregulación de los flujos financieros, en primer lugar. Esta desregulación no fue consecuencia de una presunta dinámica inmanente y espontánea de las leyes económicas, sino que estuvo en función de decisiones políticas de los Estados, más concreta y fundamentalmente, de Estados Unidos y Gran Bretaña. Peter Gowan, desde esta perspectiva, describe la globalización en términos de un «cambio cualitativo del papel de las finanzas privadas en las relaciones monetarias internacionales: las nuevas disposiciones8 pusieron estas finanzas privadas internacionales en el centro mismo del funcionamiento del nuevo sistema monetario internacional». Se actuó, de este modo, deliberadamente contra «la represión financiera keynesiana». A su vez, y siguiendo de nuevo a Peter Gowan, la Administración Nixon involucró a estas finanzas emergentes en una actividad prestamista «hacia los países del Sur, proporcionándoles incentivos para efectuar préstamos. Se implicó al FMI y al BM en una actividad prestamista paralela hacia esos países (…) Se decidió demoler el techo del importe de los préstamos totales que un banco podía conceder a un solo prestatario…»9. A su vez, de acuerdo con nuestro economista, se produjo un feedback entre la hipertrofia del sector financiero privado predominantemente estadounidense y la institución del patrón-dólar en sustitución del patrón-oro vigente en el sistema de Breton Woods10. Esta descodificación de los flujos financieros, por decirlo en el lenguaje deleuziano caro a Rosi Braidotti11, se vio facilitada por las nuevas tecnologías, que hacen posible que el dinero viaje a la velocidad de la información.

## 5.

## UN MUNDO «DE GANADORES Y PERDEDORES»

La desregulación de los flujos financieros, por otra parte, corrió pareja a la del mercado laboral. Propicia de entrada, como es sabido, una lógica de privatizaciones y de internacionalización. Las nuevas empresas de la era de la globalización buscan la competitividad a cualquier precio así como una flexibilidad permanente para poder ser montadas aquí, desmontadas allá, vueltas a montar en otro sitio, a la vez que organizan en torno a ellas una red de filiales y

de subcontratas. No es extraño que quieran una mano de obra funcional, que se adapte a su versatilidad potencialmente infinita. Prefieren por ello las «zonas francas» que se sustraen con más facilidad a las reglamentaciones laborales. La mano de obra sufre así un proceso de «desterritorialización», cuando no en sentido literal porque se ve obligada a emigrar, en el sentido figurado de quedarse a merced de procesos de desarraigo dentro de sus propias fronteras por la fragilización y el deterioro del tejido social, condición de posibilidad de fenómenos tales como «las desaparecidas» en Ciudad Juárez. Queda de este modo abandonada a la expoliación de sus recursos naturales, arrancada a sus vínculos y referentes más próximos. El mundo de la globalización, afirma Castells, es un mundo de ganadores y perdedores, de inclusión de todo cuanto pueda ser refuncionalizado dentro de la lógica del mercado desregulado y de cruel exclusión de lo que no encaja en esa lógica. Opera segmentando internacionalmente y fraccionando en el interior de los propios países: de ahí que la abrupta contraposición sin matices Norte-Sur pueda obedecer a una lógica demasiado simplificadora.

## 6.

## LA «ECONOMÍA DEL TRABAJO DOMÉSTICO FUERA DEL HOGAR»

Pues bien: en el mundo configurado por esas tendencias, no es difícil sospechar donde se van a encontrar preferencialmente los perdedores. R. Gordon12 ha caracterizado la lógica laboral que se desprende de la combinación del ensamblaje electrónico con el neoliberalismo como «economía del trabajo doméstico fuera del hogar.» Pues se procede a «una reestructuración del trabajo que, en general, posee las características que antes tenían los empleos de las mujeres, los que sólo eran ocupados por éstas. El trabajo, independientemente de que lo lleven a cabo hombres o mujeres, está siendo redefinido como femenino y feminizado. «Feminizado: enormemente vulnerable, apto para ser desmontado, vuelto a montar, explotado como fuerza de trabajo de reserva…»13. En consonancia con esta concepción del contrato laboral, tan sui generis, quien trabaja es «considerado más bien como servidor que como trabajador, sujeto a horarios intra y extrasalariales que son una burla de la jornada laboral limitada…». La «economía del trabajo casero» así descrita, como «estructura

organizativa capitalista mundial, se hace posible, pero no está causada, por las nuevas tecnologías. El éxito del ataque a los relativamente privilegiados puestos de trabajo sindicados masculinos, generalmente ocupados por la raza blanca, está relacionado con el poder que tienen las nuevas tecnologías de la comunicación para integrar y controlar el trabajo a pesar de la amplia dispersión y de la descentralización»14. Como consecuencia de este análisis, nuestro sociólogo feminista estima que las consecuencias de las nuevas tecnologías para las mujeres se cifran ante todo «en la pérdida del salario familiar masculino»15.

## 7.

## ESTADOS DEL BIENESTAR Y SALARIO FAMILIAR

Hemos hecho referencia al Estado del Bienestar como plasmación del consenso keynesiano acerca de la intervención del Estado en la economía posterior a la Segunda Guerra Mundial. Su adelgazamiento, si no su desmantelamiento, es uno de los rasgos característicos de ese fenómeno al que se denomina globalización neoliberal. Sin embargo, no suele prestarse atención a lo que podríamos llamar el subtexto patriarcal del Estado del Bienestar. La teoría y el análisis feministas sí lo han hecho. Nancy Fraser16, estudiosa de los modelos de Estado del Bienestar desde el punto de vista de los supuestos que asumen en lo que se refiere a las relaciones de género, ha identificado la institución del salario familiar como la clave de bóveda de la arquitectura de estos sistemas de redistribución social. Su diseño se lleva a cabo de acuerdo con el supuesto de una familia nuclear cuyo cabeza de familia es un varón, el cual provee a la misma de un salario que cubre la manutención de los hijos menores y la de la esposa, dedicada en exclusiva a la crianza y el cuidado de éstos así como al trabajo doméstico. Al ser concebida sobre estas bases la ayuda que el Estado dispensa para compensar situaciones de vulnerabilidad de los ciudadanos —por enfermedad, por paro, por jubilación—, los varones, que desempeñan un trabajo remunerado, resultan ser, como lo señala Paloma de Villota, los titulares de «derechos directos», mientras que las mujeres lo son de «derechos derivados» en función de su relación con el cabeza de familia proveedor de los recursos17. Aparecerían, así, como «dependientes»… En su «genealogía de la dependencia», Nancy Fraser y Linda Gordon reconstruyen los usos históricos de este concepto, que ha desempeñado una

función clave en los debates estadounidenses contemporáneos acerca del Estado del Bienestar. Las autoras identifican una importante inflexión del mismo, en el seno del par dicotómico dependencia-independencia, a lo largo del proceso de desarrollo del capitalismo industrial decimonónico. Afirman que, una vez abolidas las jerarquías de status del Antiguo Régimen, que hacían de la dependencia respecto de la aristocracia una condición generalizada, con las revoluciones democráticas son abolidas las designaciones de dependencia política y sociojurídica para los varones trabajadores blancos. La condición asalariada, que implica sin duda dependencia económica, oscurece sin embargo esta connotación, de forma tal que la idea de independencia llega a cubrir el ámbito del trabajo remunerado. Esta generalización de la «independencia» se produce en el contexto de sus contraposiciones con las connotaciones nuevas que adquiere la noción de dependencia, referidas entonces a las mujeres, los esclavos afroamericanos, los nativos de las colonias, los indigentes marginales. «Cuando los trabajadores blancos reclamaron sus derechos civiles y políticos, afirmaron ser independientes. Esto implicó reinterpretar el significado del trabajo asalariado para despojarlo de su asociación con la dependencia», lo cual se logró mediante la reclamación por parte de los trabajadores de «una nueva forma de independencia masculina dentro de él». Este «orgullo colectivo» emergente —orgullo corporativo masculino, debemos subrayar por nuestra parte — se nutrió de valores de la ética protestante, como ética de la disciplina y el trabajo, primero vinculados, según el clásico estudio de Max Weber18, al empresario calvinista, y luego, según Fraser y Gordon, asumidos por los trabajadores blancos que los recodificaron en el marco del nuevo sistema del trabajo asalariado. De este modo «a través de sus luchas, la independencia económica llegó a incluir eventualmente el ideal de ganar un salario de proveedor, un salario suficiente para mantener una casa y sostener a una esposa e hijos dependientes. De esta manera, los trabajadores expandieron el significado de la independencia económica para incluir en ella una forma de trabajo asalariado además de la propiedad y el trabajo independiente»19.

Los trabajadores podían, en cierto modo, homologarse con quienes tenían propiedad en la medida en que, de acuerdo con la teoría del «individualismo posesivo» de Macpherson20, eran propietarios de su propia persona y, por ello mismo, de su propia fuerza laboral. Esta línea de argumentación, de acuerdo con Fraser y Gordon, «que llevó a concebir el salario como derecho, era abrumadoramente masculina». Et pour cause, podríamos añadir, porque las mujeres, bajo el sistema de cobertura jurídica y excluidas de una ciudadanía troquelada de acuerdo con esta concepción de la independencia, no eran

propietarias de su propia persona. En este contexto, «una serie de personificaciones… de la dependencia se unieron para conformar la cara opuesta de la independencia del trabajador». Así, «quienes aspiraban a ser plenos miembros de la sociedad tenían que distinguirse del indigente, del nativo, el esclavo y el ama de casa para construir su independencia. En un orden social donde el trabajo asalariado se volvía hegemónico, era posible sintetizar todas estas distinciones simultáneamente en el ideal de salario familiar»21.

Los varones negros, a diferencia de los blancos, no controlaban en el hogar a sus mujeres por no aportar los suficientes ingresos, y sus familias, en contraste con la familia blanca instituida en ideal normativo, presentaban todo tipo de «patologías»22. En estas condiciones, «el salario familiar se constituyó… en un medio para elaborar significados de dependencia e independencia profundamente influidos por factores de género, raza y clase.»

## 8.

## SALARIO FAMILIAR Y «MUJER DOMÉSTICA»

En su libro Deseo y ficción doméstica, Nancy Armstrong23 elabora una genealogía de este ideal de feminidad normativa como configuración diseñada a través de la novela y los libros de conducta del siglo XVIII. Este tipo de mujer cobra sus contornos por contraposición a la aristócrata del Antiguo Régimen, espécimen femenino que circula, se muestra en público, entrega a sus hijos a nodrizas. Es la antítesis de la mujer doméstica, en torno a cuyas muy ponderadas cualidades —frugalidad, recato, vigilancia de su hogar, crianza personal de sus hijos— emerge el ideal de una nueva forma de vida privada que generó afiliaciones horizontales entre los grupos sociales que —avant la lettre— constituirían las emergentes clases medias. Pues bien, en esta misma línea, podríamos afirmar que, en torno al salario familiar como ideal normativo —tal y como lo reconstruyen Fraser y Gordon—, se configura una fantasía masculina de horizontalización en la clase obrera que viene a difuminar en alguna medida la jerarquía económica capital-trabajo. De acuerdo con Fraser y Gordon, «el lenguaje capitalista del trabajo asalariado», impostado en la retórica del salario familiar, subrayaría por mi parte, «negaba la dependencia de los empleados

respecto de sus patrones, encubriendo así su posición de subordinados… Por esta razón, una jerarquía que había sido… explícita y visible en la relación entre el campesino y el terrateniente, se tornó misteriosa en la relación entre el obrero de la fábrica y el dueño de ella»24.

**9.**

## EL CAPITALISMO RIFA, EL PATRIARCADO DISTRIBUYE BOLETOS

La autora de Iustitia Interrupta y su colaboradora, la historiadora Linda Gordon, reconstruyen la historia del salario familiar como un logro lineal más en los avatares de la lucha obrera en su búsqueda de dignidad para un trabajo asalariado cuya autocomprensión excluye las connotaciones de subordinación y dependencia. Sin embargo, al no utilizar estas teóricas sociales el concepto de patriarcado, nos dejan sin algunas claves importantes a la hora de entender el significado profundo de esta institución. Para analizarla en todas sus dimensiones e implicaciones, nos vamos a apropiar del marco teórico25 y los instrumentos de análisis que nos brinda la teórica marxista feminista Heidi Hartmann, autora del lúcido y polémico artículo titulado «Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre feminismo y marxismo»26. Quizás podríamos sintetizar la aproximación metodológica que Hartmann nos propone para estudiar la situación de las mujeres en las sociedades capitalistas recurriendo a la siguiente metáfora: si el capitalismo patriarcal nos lo representamos como una tómbola, el capitalismo determinaría las reglas de la rifa, introduciendo en el bombo las bolas que representarían los puestos que en el mercado de trabajo va a «necesitar»: tantos a tiempo completo con salario fijo, tantos a tiempo parcial con o sin contrato temporal, tantos en el sector formal, tantos en el informal o en la economía sumergida, etc. Pero el capitalismo de suyo no controlaría el reparto de los boletos: si éstos se distribuyen de forma no aleatoria, sino que son adjudicados, de forma sistemáticamente diferencial, los unos a determinados tipos de personas y los otros a otras con determinadas características, ello es así porque existe ese sistema de dominación masculina al que llamamos patriarcado (conjuntamente y permeando a su vez otros sistemas de dominación como el racial, etc.) No hay que ser muy perspicaz para predecir que, si se rifan trabajos a tiempo parcial, o con contrato precario, sin regulación

de derechos laborales, en el sector informal, en la economía sumergida, etc., las mujeres acaparan todos los boletos. Para los trabajos mejor remunerados, a tiempo completo, más estables, etc., resultará que los boletos los tienen los varones. A fortiori los varones están hiperrepresentados entre los que controlan las reglas de la rifa y entre quienes distribuyen los boletos también.

## 10.

## UN PACTO PATRIARCAL INTERCLASISTA

Quizás desde esta metáfora podamos comprender mejor la institución capitalista patriarcal del salario familiar como un pacto patriarcal interclasista. El primer capitalismo decimonónico, tal y como está ampliamente documentado27, explotó indiscriminadamente a las mujeres y a los niños. A finales del siglo XIX y comienzos del XX dejó de ser así, al menos de una forma sistemática. El sistema del «salario familiar» se convirtió gradualmente en la norma de las familias estables de clase obrera durante ese período histórico. La lógica del desarrollo capitalista por sí sola, de acuerdo con Heidi Hartmann, no explica este cambio. «El desarrollo capitalista da lugar a una jerarquía de trabajadores, pero las categorías marxistas tradicionales no pueden decirnos quién ocupará cada puesto. Son las jerarquías raciales y de género las que determinan quienes ocupan los puestos vacantes. El patriarcado no es simplemente una organización jerárquica, sino una jerarquía en la que determinadas personas ocupan determinados puestos»28. Por supuesto, afirma Hartmann, no hay un «capitalismo puro» como tampoco un «patriarcado puro». Nos encontramos en cada etapa histórica con lo que vamos a llamar el capitalismo realmente existente, que opera siempre en un terreno patriarcalmente modulado. La distinción analítica entre capitalismo y patriarcado es pertinente en la medida en que «los aspectos de las estructuras sociales que perpetúan el patriarcado son teóricamente identificables y, por consiguiente, separables de sus otros aspectos»29.

Ahora bien ¿qué son las estructuras patriarcales? De acuerdo con nuestra teórica, el patriarcado puede definirse «como un conjunto de relaciones sociales entre los hombres que tiene una base material y que, si bien son jerárquicas, establecen o

crean una interdependencia y solidaridad entre los hombres que les permiten dominar a las mujeres»30. Subrayemos «relaciones sociales entre los varones». Un sistema de dominación no se entiende sólo como una relación entre amo y esclavo, como lo afirmó Jean Paul Sartre a propósito de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, según la cual el esclavo es depositario del secreto del amo y viceversa. El autor de la Crítica de la razón dialéctica puntualizó que esta relación sólo es comprensible si se tiene en cuenta la relación de los amos entre sí, así como la de los esclavos. Dicho de otro modo, el secreto de cada amo lo detentan todos y cada uno de los demás amos. Pues sólo si los amos se relacionan entre sí de una determinada forma podrán mantener un dominio conjunto sobre los esclavos31. Las relaciones patriarcales son sin duda jerárquicas: según los diferente estamentos a que pertenezcan o, en el caso de las sociedades capitalistas, sus respectivas clases sociales, los varones están subordinados los unos a los otros. Pero esa subordinación es de naturaleza tal que no llega a impedir que los varones, en su conjunto, dominen al conjunto de las mujeres. Los varones controlan la fuerza de trabajo de las mujeres omnis et singulatim: Hartmann le llama a eso la «base material del patriarcado». Ello se pone de manifiesto en la resistencia que pone el varón a prescindir de que su mujer le proporcione ese conjunto de servicios personales en el hogar que se ha venido denominando «trabajo doméstico»32. Una resistencia tal es, sin duda, interclasista. La de la clase obrera —la revolucionaria— se expresa en estos términos por boca de Kautsky: «El sistema capitalista de producción en la mayoría de los casos no destruye el hogar del obrero, pero le priva de todo lo que no sean sus rasgos más desagradables. La actividad de la mujer hoy en las empresas industriales (…) significa incrementar su antigua carga con una nueva. No se puede servir a dos amos. El hogar del obrero se resiente siempre que su mujer tiene que ayudar a ganar el pan de cada día»33.

No se puede poner de manifiesto de forma más pregnante cuál era la otra cara del rechazo del trabajo extradoméstico femenino por parte de los obreros: la cara manifiesta era el miedo a que las mujeres incrementaran «el ejército de reserva». Este rechazo tiene, pues, una cara clasista y una cruz patriarcal, como anverso y reverso de la misma moneda. Así pues, de acuerdo con la reconstrucción de Hartmann, habría existido cierta tensión entre los intereses de los patronos y los de los obreros en relación con la mano de obra femenina. Los capitalistas, en principio, deseaban que las mujeres —aunque no las suyas propias— trabajasen en el mercado del trabajo asalariado. Los obreros reivindicaban que se quedaran en casa a su servicio personal. Ahora bien, los capitalistas pronto repararon en que la clase obrera difícilmente podía reproducirse en las condiciones

draconianas de la primera fase de la industrialización. Testigos de ello son los novelistas de la miseria34. Por su parte, los sindicatos, controlados por los varones, se decantaron cada vez más por una legislación proteccionista para las mujeres35. Los patronos estimaron que, retirando a las mujeres obreras del mercado de trabajo, ganaban a largo plazo en estabilidad social lo que podían perder en términos de beneficios inmediatos. En suma, se implantó la norma del salario familiar. «De no haber existido el patriarcado36, la clase obrera unificada podría haberse enfrentado al capitalismo, pero las relaciones sociales patriarcales dividieron a la clase obrera, permitiendo que una parte (los hombres) fuera comprada a expensas de la otra (las mujeres.) Tanto la jerarquía como la solidaridad entre los hombres fueron fundamentales en este proceso. El «salario familiar» puede ser interpretado como una solución al conflicto en torno a la fuerza de trabajo femenina que se produjo entre los intereses patriarcales y los capitalistas de aquella época»37, concluye Hartmann. Nuestra teórica, de este modo, brinda relevantes elementos de reflexión para desmontar el tópico patriarcal, esgrimido tantas veces por cierta izquierda tradicional, de que es el feminismo lo que divide a la clase obrera.

## 11.

## DEL SALARIO FAMILIAR A LAS «PROVEEDORAS FRUSTRADAS»

Como tendencia general, el salario familiar, constituido en pauta normativa38, se mantuvo, como lo hemos afirmado, como el subtexto patriarcal de los consensos keynesianos que se fraguaron después de la Segunda Guerra Mundial y que trazaron, como en punteado, las líneas básicas de los Estados de Bienestar. Nancy Fraser ha llamado al modelo del Estado del Bienestar que se organiza asumiendo como implícita la norma del salario familiar «Modelo del Proveedor Universal»39. Es evidente que, desde las últimas décadas del siglo XX, bajo el impacto de la globalización neoliberal, este modelo está en declive. La propia Heidi Hartmann ya advirtió en 1975 que «el ideal del salario familiar… puede estar dando paso a un nuevo ideal: que tanto el hombre como la mujer contribuyan con su salario a los ingresos de la familia.» Pero, dada la modulación patriarcal del mercado de trabajo, las mujeres van a ser «proveedoras frustradas». En estas condiciones, «las diferencias salariales

ayudarán a definir el trabajo de la mujer como secundario para el hombre», dice Hartmann. A su vez, en un efecto de feedback, añadiríamos, este trabajo que ha asumido la definición de secundario y complementario refuerza a su vez las diferencias salariales en contra de las mujeres. Nos encontramos con lo que en otra parte40 hemos llamado «el efecto ratonera»: la situación de las mujeres en la familia, gravadas con lo que la economista feminista Ingrid Palmer llama «el impuesto reproductivo»41, las hace entrar cojas en el mercado de trabajo, a la vez que esta condición de «handicaped» en el mercado laboral fomenta su posición dependiente en la familia. En estas condiciones, la novedad de la globalización neoliberal consiste en que, para los varones, ya no hay puestos de proveedor familiar: en la medida en que el troquelado de la masculinidad dependía de este desaparecido privilegio, se encuentra en crisis. Esta crisis afecta a lo que podríamos llamar el diseño biográfico patriarcal tradicional: al menos la élite obrera podía narrar su experiencia de vida en términos de dedicación a un trabajo, coextensivo básicamente con la duración de su propia vida activa, en una empresa que lo ascendía en su organigrama de acuerdo con las inflexiones más importantes de su ciclo vital… Todo eso se acabó: la empresa e movile, como se ha dicho que lo somos las mujeres.

## 12.

## DEL EMPRESARIO CALVINISTA A LA CULTURA DEL HACKER

Así, en el nivel de las identidades, no ya de los trabajadores sino de los propios hombres de empresa, el nuevo paradigma tecnológico ha aportado cambios significativos: de acuerdo con Pekka Himanen y Manuel Castells42, el empresario calvinista del primer capitalismo descrito por Max Weber, imbuido de una ética calvinista que le llevaba a una autocomprensión de su propio trabajo, paciente y rutinario, como Beruf, vocación o llamada con la que la inaccesible Divinidad distinguía a sus elegidos, desaparece. En su lugar, aparecerá la figura y la ética del hacker, demiurgo manipulador del nuevo mundo virtual. Su mayor virtud es la creatividad y, sobre todo, la versatilidad: la empresa del capitalismo postindustrial ha dejado de ser de piñón fijo, cambia y se adapta permanentemente a nuevas situaciones: lo que aquí importa es un «proyecto empresarial» flexible, cuya concepción esté sujeta a un reciclaje y a

una readaptación permanentes. En este mundo de empresas que se montan y se desmontan como las piezas de un puzzle, los trabajadores, de acuerdo con Castells, se dividen en «trabajadores autoprogramables» y «trabajadores genéricos.» En el primer grupo están los hackers emergentes; en el segundo, los «trabajadores desechables», vamos, de quita y pon de acuerdo con los movimientos de esta empresa montable y desmontable.

**13.**

## SALARIO FAMILIAR Y SALARIO PATRIARCAL

Si volvemos a nuestra metáfora anterior de la tómbola, podemos ver que han cambiado las bolas de dentro del bombo: ya no se rifan, por lo pronto, «salarios familiares», ni puestos de trabajo para toda la vida… Se rifan, por volver a la pregnante caracterización de R. Gordon del trabajo en la era postindustrial, puestos de «economía del trabajo doméstico fuera del hogar». Y también dentro. Porque, como las economistas feministas bien lo han señalado, las PAE, las políticas de ajuste estructural y el desmantelamiento de los Estados del Bienestar que llevan consigo, desplazan costes de reproducción de la mano de obra al trabajo no remunerado de las mujeres43. De nuevo nos podemos preguntar: en un terreno patriarcalmente modulado donde los baches geológicos prefiguran dónde va a concentrarse la vulnerabilidad, ¿quiénes tienen casi todos los boletos en esta rifa de puestos laborales degradados, precarios, inestables, desregulados? Sin duda, las mujeres. No hay mejores trabajadores de quita y pon que aquellos cuyo trabajo se ha concebido siempre como interino, permanentemente sustituible: las mujeres entran y salen del mercado laboral, de forma reversible, de acuerdo con diferentes fases de su ciclo vital. El excelente trabajo de María José Paz Antolín y Amaia Pérez Orozco44, nos ilustra de forma muy pregnante cómo funciona esta economía del trabajo doméstico fuera del hogar para las trabajadoras en las maquilas de Guatemala. En primer lugar, de sus investigaciones deducimos la inexactitud de llamar «salario familiar» al que tradicionalmente aportaban los varones. En realidad, y desde luego en la mayoría de los países de América Latina, el carácter «familiar» del salario consistía en que el varón se reservaba una buena parte del mismo para sus gastos personales y le entregaba el resto a la mujer para que lo destinara a cubrir las necesidades de

la familia. Todavía hay lugares —en Andalucía, por ejemplo, por limitarnos a España— donde el ama de casa ha de dar cumplida y detallada cuenta del uso que hace de esta porción del salario al cabeza de familia. Así, tendría pleno sentido proponer que el llamado «salario familiar» se denominara «salario patriarcal». El verdadero «salario familiar» es el de las mujeres. Pues, como lo afirman nuestras autoras, «las mujeres adoptan sus decisiones económicas en función de su núcleo familiar, siendo las responsables finales de la familia y sirviendo, por tanto, de elemento de reajuste y acomodación del sistema económico». «El mercado, en este sentido, puede introducir algunos elementos de disciplina en las relaciones sociales, sobre todo en las de género, que juegan a veces a favor de las mujeres en ciertas situaciones: las madres que son una cabeza de familia monoparental prefieren, en la mayoría de los casos, seguir solas a volver a la misma con un hombre». Pese a que las explota, «la maquila proporciona mayores ingresos y más estables que las alternativas ofrecidas a las mujeres.» Sin embargo, para las mujeres casadas, la disponibilidad de ingresos propios no aumenta de forma significativa «su capacidad de decisión/negociación intrafamiliar.» Parecería, pues, como si el trabajo extradoméstico de las mujeres fuera vivido por ellas y percibido por los demás como una prolongación del carácter de status servil que tiene su trabajo doméstico. De este modo, la «economía del trabajo doméstico fuera del hogar» caracteriza de una manera metafórica la naturaleza de los vínculos laborales para los varones en la era de la globalización neoliberal: también ellos (aunque en menor medida, ya que persiste la segmentación vertical y horizontal) se han vuelto vulnerables, su trabajo se torna discontinuo, precario, mal remunerado, con derechos laborales cada vez más recortados, etc. Pero, en el caso de las mujeres, la acertada y sugerente denominación se aplica en sentido literal: su trabajo asalariado, aun desempeñado fuera del hogar, lleva todas las marcas de su trabajo doméstico, con horarios sumamente elásticos en función de «los pedidos» — ya que prevalece por doquier la fórmula de la subcontratación—, con un aprovechamiento de sus versátiles habilidades a la vez que no se les reconoce cualificación alguna, con una subordinación a capataces masculinos que confunden sus servicios laborales con los que eventualmente podrían ser servicios sexuales o específicamente femeninos, etc. Como son percibidas como sirvientas más que como sujetos de derechos laborales, sirven tanto para un roto como para un descosido: son los «trabajadores genéricos» por antonomasia. Son tan invisibles, tan sustituibles, tan indiscernibles, tan genéricas, en suma, que, a veces, aunque desaparezcan en buen número, como ha ocurrido recientemente en Ciudad Juárez, lo hacen, al parecer, ante la indiferencia de las instituciones45.

**14.**

## DEL TRABAJO DOMÉSTICO FUERA DEL HOGAR AL TRABAJO EXTRADOMÉSTICO DENTRO EL HOGAR

Por último, la economía del trabajo doméstico fuera del hogar se acaba convirtiendo en una economía del trabajo remunerado de mercado dentro del hogar. Luisa Rodríguez Marín, en su estudio «Las mujeres y la industria maquiladora de exportación»46 identifica los tres sectores más dinámicos de la economía de la globalización —el automotriz, la fabricación de aparatos eléctricos y electrónicos y la de prendas de vestir— y su efecto sobre las mujeres. «Alrededor de las maquiladoras, nos explica la autora, están las subcontratistas mexicanas, que elaboran la producción bajo las especificaciones del cliente. Estas, a su vez, subcontratan con empresas pequeñas y medianas, las cuales subcontratan con microempresas, talleres y trabajo a domicilio»47. Hay una significativa correlación entre el tamaño de las empresas y el empleo de mujeres «hasta llegar al trabajo a domicilio donde alcanzan el 90 por 100.» Se rifan ahora puestos del sector informal, en la economía sumergida y les tocarán todos los boletos, claro está, a las invisibles, sumergidas, una vez más, en los baches geológicos de los terrenos patriarcalmente modulados. La pescadilla se muerde la cola: el trabajo doméstico interno y el externo se solapan, y cada uno de ellos destiñe sobre el otro las tonalidades y matices de su respectivo destino de subordinación. La nueva economía capitalista de la era de la globalización todo lo desnaturaliza y lo desarraiga; sin embargo, donde encuentra mujeres es como si todo volviera, como decía Aristóteles, a su «lugar natural.» Los nuevos flujos, desterritorializados y descodificados48 operan sobre la vigencia del más ancestral e implacable de los sistemas de codificación: el patriarcado como máquina de generar prestigio y desprestigio, de adjudicación sistemática de los géneros masculino y femenino, respectivamente, a las tareas socialmente prestigiadas y desprestigiadas. Para las mujeres, se acumula y se refuerza el desprestigio: trabajo doméstico en el interior del hogar y trabajo doméstico fuera del hogar (en tareas de cuidado asalariadas), economía del trabajo doméstico fuera del hogar y, por último, del trabajo extradoméstico dentro del hogar. Las combinaciones posibles dan todo su juego en orden a la explotación sistemática del ciclo vital de las mujeres49: mientras son jóvenes, entre 18 y 25 años,

trabajan en las grandes empresas maquiladoras (entran en el sector formal en las condiciones propias del sector informal: salarios a destajo, jornadas laborales superiores a las establecidas por la ley, etc.) Cuando se casan y se quedan embarazadas, «se dedican a trabajar en su casa, sobre todo en la industria de la confección.» Así, en la macabra coreografía que diseñan las estrategias de la globalización neoliberal, «alrededor de las mujeres que trabajan en las maquiladoras, hay miles de mujeres en la ciudad y en el campo que laboran en sus casas, y que forman parte de las redes de subcontratistas que están ligadas con las maquiladoras de exportación»50. Esta coreografía escenifica la siniestra «lógica del trabajo femenino»: en su juventud, las eternas interinas están de paso en un trabajo remunerado en el que se proyectan las connotaciones serviles del doméstico; en su madurez, y hasta en su vejez, la lógica capitalista y la patriarcal —pues no es otra la «lógica del trabajo femenino»— se compenetran paradigmáticamente para instituir el trabajo —mal remunerado— a domicilio: es éste el nuevo —y a la vez muy viejo— «salario familiar». La pescadilla que se muerde la cola estrecha su cerco y atrapa en él a las mujeres.

María José Paz Antolín y Amaia Pérez Orozco concluyen de su estudio sobre las trabajadoras guatemaltecas en las maquilas que «las identidades de género no sufren transformaciones coherentes y / o adecuadas ni a nivel colectivo ni a nivel individual». El rol de esposas de estas mujeres «aparece ligeramente debilitado» pero «no ocurre lo mismo con el rol de madre». El acceso al trabajo remunerado funciona para muchas de ellas como elemento interruptivo de lo que de otro modo serían monogamias en serie. Pero se ven obligadas a añadir al rol de madre la responsabilidad del sostenimiento económico de sus hijos, lo que genera a su vez nuevos dilemas «entre la necesidad económica de sus hijos y la necesidad de cuidarlos». Mediante el «salario familiar» masculino los varones llegaron a hacer de la necesidad capitalista virtud patriarcal; cuando el salario familiar es el femenino51 tiene penalización patriarcal: exiguo y deficitario, hace que las mujeres se perciban como «proveedoras frustradas» y cuidadoras culpabilizadas.

## 15.

## LA FEMINIZACIÓN DEL TRABAJO: DE LA CLAVE LITERAL A LA METAFÓRICA

Hemos visto algunos de los efectos relevantes de la «economía del trabajo doméstico fuera del hogar» en las mujeres, es decir, en clave literal. Pero se puede sin duda aplicar a los varones en clave metafórica: cada vez en mayor medida, los varones sólo encuentran puestos de trabajo «feminizados», cuando los encuentran. Las nuevas tecnologías, así como el desplazamiento de las multinacionales a los lugares donde el abaratamiento de la mano de obra les brinda las mayores «ventajas competitivas», lanzan a muchos varones al desempleo en los países «desarrollados» e incrementan la posibilidad de crear puestos de trabajo «masculinos» en el «desarrollo» del Tercer Mundo… La feminización del trabajo se intensifica. «Las mujeres negras de USA saben lo que es hacer frente al subempleo (feminización) estructural de los hombres negros así como a la vulnerabilidad de su posición en la economía de los salarios…» Este diagnóstico de la situación lleva a R. Gordon y Donna Haraway a una conclusión optimista: «cada vez habrá más mujeres y más hombres luchando con situaciones similares, lo que hará necesarias las alianzas intergenéricas e interraciales». Hagamos votos para que así sea.

La identificación y el análisis de los hilos rosa de la globalización, de su nuevo orden del género, nos deberá servir de indicación para hilvanar conscientemente, con nuestros hilos violeta y rojo, nuevas líneas estratégicas para que otro mundo sea posible.

# 8

# SUJETOS EMERGENTES Y NUEVAS ALIANZAS POLÍTICAS EN EL «PARADIGMA INFORMACIONALISTA»

*Celia Amorós*

**1.**

## MODELOS EPISTEMOLÓGICOS Y SUJETOS EMERGENTES

Como lo he sostenido en otra parte, la reflexión filosófica surge en el espacio de interacción epistemológica entre un nuevo paradigma científico-tecnológico y transformaciones impactantes de las relaciones sociales. Esta interacción se configura de forma tal que los marcos conceptuales promovidos por las revoluciones científicas —en sentido kuhniano1— se instituyen en el filtro a través del cual determinadas transformaciones sociales se piensan a sí mismas. A su vez, el movimiento reflexivo que la nueva ciencia ejerce sobre sí al tratar de autoesclarecerse epistemológicamente se ve mediado por la forma en que estas transformaciones se representan a sí mismas metafórica y conceptualmente. Sólo a través de este doble movimiento reflexivo, de esta doble mediación, la filosofía puede ser pensamiento del propio tiempo en conceptos, como lo quería Hegel, así como dar forma a la conciencia que la especie humana tiene de sí misma en cada momento histórico, lo que llamaba Agnes Heller «la genericidad». En el origen de la democracia griega, los guerreros se situaban formando un círculo y las cuestiones comunes, públicas, que debían ser debatidas, eran puestas en común y en el medio. La posición equidistante de todos respecto al centro diseña la idea de igualdad en el acceso legítimo al debate público. De este modo, la polis emergente se piensa a través de la nueva racionalidad promovida por la geometría, la cual, a su vez, como J. P. Vernant2 lo ha puesto de manifiesto, encuentra en la médula de su inspiración teórica los esquemas que representan la configuración de la nueva polis.

Por poner otro ejemplo, el paradigma mecanicista de la nueva ciencia galileo-newtoniana está, como se ha señalado, en la base epistemológica misma de las teorías del contrato social mediante las cuales la emergente sociedad burguesa patriarcal se da una representación de sí misma. A su vez, este paradigma se configura en íntima simpatheia con los esquemas que articulan esta nueva representación de las relaciones sociales. El atomismo del paradigma mecanicista sugiere una visión de la sociedad como formada por individuos aislados que generan por pacto —contrato social— la vida política. No entraremos aquí en las diversas modalidades de la concepción de este contrato.

Manuel Castells, en su obra La era de la información3, ha caracterizado lo que llama el «paradigma informacionalista», que habría sustituido al «paradigma industrialista», por la unificación epistemológica que en él se lleva a cabo entre la microelectrónica y la ingeniería genética bajo la rúbrica común de procesamiento de la información. La máquina informática procesa la información, la recombina y la distribuye. Justamente, en el juego entre la recombinación y la distribución, Castells hace consistir lo que llama «la espiral de la innovación», de la creatividad. Por su parte, la ingeniería genética resuelve lo que Donna Haraway llamaría el «imaginario organicista» en recombinaciones, reprogramaciones y manipulaciones del ADN, de los códigos de los organismos vivos. En el mismo sentido, Haraway afirma que los organismos biológicos se han convertido en sistemas bióticos, en máquinas de comunicación como las otras. Ahora bien, pide Castells, «las nuevas tecnologías revolucionarias han de ser pensadas». El mismo podría ofrecer su análisis de «la sociedad red» como el pensamiento de las nuevas relaciones sociales que vienen configuradas en torno a las nuevas tecnologías. Pero Donna Haraway quizás va más allá al afirmar que «el cyborg es nuestra ontología, debe ser también nuestra política». Esboza, así, una posición filosófica acorde con nuestro nuevo paradigma científico-tecnológico a la vez que da elementos de respuesta política al nuevo modelo de desarrrollo económico-social propio del capitalismo en la era de la globalización Se trataría de articular una ontología del presente para una política del presente cuyo diseño seguirá la línea de puntos marcada por las caracterizaciones ontológicas y epistemológicas del cyborg, el organismo cibernético. Volveremos sobre ello.

Donna Haraway no es profesionalmente filósofa, ni quizá su pensamiento sería considerado filosófico desde ciertos cánones convencionales. Por mi parte, siguiendo la concepción de la filosofía que he esbozado, entiendo que produce filosofía en la medida en que, por una parte, tiene su punto de mira puesto en los sujetos emergentes de la era de la globalización, a la vez que, por otra, para dar forma teórica a las aspiraciones y problemas de estos nuevos sujetos, configura una ontología y una epistemología que están en una relación de primer orden con la práctica científica en el nuevo paradigma informacionalista. Podrá diseñar así elementos para una propuesta política en la medida en que los sujetos emergentes que ella identifica encuentran importantes elementos de autocomprensión en el nuevo modelo epistemológico que su «artefactualismo reflexivo» nos ofrece, así como en una ontología que toma forma a partir de una nueva concepción de la naturaleza. La naturaleza aparece aquí «como lugar común… (en) una cultura pública [que] tiene muchas casas, muchos habitantes

que pueden refigurar la tierra, a quienes debemos incluir en la narrativa de la vida colectiva, incluida la naturaleza.» Es, pues, para Haraway, una naturaleza social y artefactual. La conceptualiza en estos términos frente a dos referentes polémicos: por una parte, el naturalismo transcendental, «forma retrógada de vuelta atrás a la naturaleza y al realismo filosófico.» Por otra, a la reducción postmoderna de la naturaleza a mero discurso. En relación con el naturalismo transcendental afirmará, parafraseando a Simone de Beauvoir, que «los organismos no nacen, se hacen». «Los organismos no preexisten con fronteras ya determinadas a la espera del instrumento que los inscriba. Emergen de un proceso discursivo. La biología es un discurso: no el mundo viviente en sí.» Pero ello no significa que nuestra autora no sea crítica con lo que podríamos llamar el pandiscursivismo postmoderno. Lo que caracteriza la naturaleza como un todo para Haraway es la articulación. El lenguaje es una forma particular de articulación, de tal manera que lo desplaza del puesto privilegiado y del monopolio que le otorgaba la postmodernidad. Sustituirá, de este modo, el protagonismo unilateral del lenguaje por una teoría de la acción en la cual los humanos no tienen la exclusividad de la agencia, ni en la construcción de las entidades de un discurso científico determinado ni en la producción de la naturaleza misma. «La naturaleza es un lugar común y una construcción discursiva poderosa, resultado de la interacción entre actores semióticos materiales humanos y no humanos.» Así, «los diversos cuerpos biológicos rivales emergen de la intersección de la investigación biológica, el trabajo literario y la publicación, de las prácticas médicas y otras prácticas empresariales; de las producciones culturales, incluidas las metáforas y las narrativas disponibles, y de la tecnología, como en el caso de las tecnologías de visualización»4. Haraway concederá una especial atención al análisis de estas tecnologías en su penetrante estudio del sistema inmunológico.

En cuanto a los sujetos emergentes, podríamos afirmar que nuestra autora identifica a los sujetos contestatarios de la era de la globalización avant la lettre. Toma aquí su referente de lo que la teórica feminista y cineasta americana Trinh Minh-ha llama «los otros inapropiados/inapropiables». Hace referencia a todos aquellos sujetos que no encajan en la taxonomía impuesta por las narrativas hegemónicas de la identidad. Son, de este modo, víctimas de la heterodesignación, tal como caracterizó Simone de Beauvoir la situación de las mujeres como «el otro». Por ello, se encuentran presos del dilema que la prepotente práctica heterodesignadora les impone: la homologación forzosa o bien lo que la autora tunecina Sophie Bessis considera su otra cara, la condena a la diferencia exótica que lleva consigo la marca del apartheid. Se tratará, pues,

desde una alineación política con «los otros inapropiados/inapropiables», de configurar posibilidades epistemológicas que abran un espacio en el que puedan ser pensados. La epistemología harawayana se configura así como un «artefactualismo reflexivo», consciente de que el conocimiento es un constructo y de cómo se construye: a través de qué prácticas, de qué opciones, de qué posicionamientos. Epistemología y política, de este modo, se interpenetran: el «artefactualismo reflexivo», consciente de su modo de producir conocimiento, es responsable y debe dar cuenta de desde dónde lo produce. Se plantean aquí cuestiones normativas que nos llevarían demasiado lejos de nuestros actuales propósitos. Nos limitaremos a sugerir que, a falta de una clarificación y un criterio de convalidación de los valores que nutren estas opciones a la vez que se configuran en función de ellas, se podría aplicar a Donna Haraway la misma crítica de «criptonormativismo» que Nancy Fraser le hizo en su día a Foucault5.

La harawayana de «los conocimientos situados», por su parte, tendrá asimismo un claro referente polémico: la epistemología del reflejo. En su transfondo se encuentra el mundo de espejos que configura la identificación metonímica y la sustitución metafórica de Lacan. Ironiza respecto al privilegio otorgado «al órgano copulativo y urinario del primate masculino» —el pomposamente llamado «falo» por Lacan— y propone en su lugar a «un ratón competente». Nuestra autora nos advierte de que la epistemología del reflejo no es inocente, sino que responde a lo que Luce Irigaray ha llamado la «ilusión de autogénesis del sujeto». Debe por ello ser sustituida por una epistemología de la difracción. Caracteriza a esta última como «una cartografía de la interferencia», no de la réplica, el reflejo o la reproducción. Los filtros ópticos de esta difracción destacan los matices rojos, verde y ultravioleta dentro de lo que nuestra autora llama una «semiología política multicolor.» Así pues, de acuerdo con nuestra caracterización del pensamiento filosófico, la autocomprensión de los sujetos emergentes puede encontrar en nuestra autora interesantes elementos ontológicos y epistemológicos como mediación reflexiva para establecer su identidad. A su vez, el conocimiento científico-tecnológico que ella propone producir se inspira en y toma como su referente las necesidades políticas de estos nuevos sujetos. De esta manera implementa lo que entiende por conocimiento adecuado, es decir, situado de forma responsable, en orden al autoesclarecimiento de estas subjetividades emergentes.

**2.**

## EL CYBORG COMO FIGURACIÓN DE LAS NUEVAS SUBJETIVIDADES POLÍTICAS

Pues bien, en nuestra opinión, lo más notable que se desprende del programa político harawayano es una teoría de las nuevas alianzas para la recomposición de un sujeto político6 acorde con las exigencias de un mundo en proceso de globalización, regido por lo que ella llama «la informática de la dominación». Propone en este sentido el cyborg, el organismo cibernético, como figuración de una subjetividad política a la que caracteriza por contraposición a tres referentes polémicos: la subjetividad unitaria, la totalidad orgánica y la filosofía teleológica de la historia.

En primer lugar, vamos a referirnos a la crítica harawayana a la concepción de un sujeto uno privilegiado, con sus implicaciones epistemológicas y políticas. Esta crítica se encuentra en la base de su debate con las teorías del «punto de vista feminista», como la de Nancy Hartsock, su colaboradora en el Departamento de Women’s Studies de la Universidad de California. La autora de Money, sex and power7 acusa la influencia de George Lukács, quien en Historia y conciencia de clase presentó la autoconciencia del proletariado como la mercancía, forma canónica de la reificación de las relaciones sociales en la sociedad capitalista, tomando conciencia de sí. Esta condición le depararía al conocimiento de la clase proletaria una posición privilegiada de acceso a la totalidad social que la sociedad capitalista constituye y al proceso histórico que en ella culmina. Por su parte, Hartsock hace de las mujeres como sujeto el pendant de la conciencia del proletariado, ampliando la categoría marxista de trabajo a las faenas relacionadas con la reproducción, que situarían a las mujeres en una cercanía privilegiada a las bases mismas de la vida. De este modo, Nancy Hartsock se sitúa entre el marxismo y la teoría psicoanalítica de las relaciones de objeto, sintonizando con algunos de los registros del feminismo cultural. Haraway es profundamente crítica de esta corriente del feminismo, a la que considera plagada de esencialismos y de metáforas organicistas. Por su parte, afirmará desde su «artefactualismo» que «la subyugación no es una base para una ontología. La visión requiere instrumentos visuales: una óptica y una política del posicionamiento. No existe una visión inmediata desde el punto de vista de los subyugados. La identidad, incluida la autoidentidad, no produce ciencia»8. Es en el acceso a la nueva ciencia y a las nuevas tecnologías, que nos brindan «fuentes frescas de poder», donde las mujeres deberán desempeñar un «papel

constitutivo» en la producción del conocimiento. Nos encontramos así lejos del imaginario marcusiano, tan caro al feminismo cultural, y de sus dualismos con «subtexto generizado» como el paradigmático de Eros versus Tanatos, donde las mujeres tendrían una posición ontológica que las convertiría en sujetos natos de un feminismo entendido como cultura salvífica. Por el contrario, las mujeres para Haraway no tienen una posición adjudicada a priori como sujetos con presuntas virtualidades soteriológicas; así, al no tener ninguna posición privilegiada ni ontológica ni epistemológicamente, han de tomar ellas mismas posiciones activas y productivas. No hay una base de la vida que pueda servir como punto arquimédico: «hay muchas bases de la vida. A las mujeres nos pesan las ignorancias y la exclusiones, el no saber cómo construir y desmontar, cómo jugar…» Haraway nos invitaría así a disolver el imaginario marcusiano freudomarxista, que nos constituía en sujetos biofílicos a cambio de que nos mantuviéramos, incontaminadas, al margen de un «poder» al que se adjudicaban toda clase de connotaciones tanáticas. Y, en consonancia con esa disolución, que nos desaloja de toda posición privilegiada a priori, nos anima a tomar posiciones responsables en la constitución del nuevo paradigma científico, en la «lucha por los significados».

No hay de este modo puntos de vista privilegiados: la epistemología cyborg, como se expone en el libro de Carme Adán9, se asume como una epistemología de «los conocimientos situados». A su vez, el rechazo del sujeto unitario definido a priori se dobla en Haraway de la celebración de los mestizajes, versus supuestas identidades genuinas. Así, se sitúa en la línea de un feminismo postcolonial que se instituye en instancia de «desestabilización de las identidades revolucionarias tradicionales del Hombre de Occidente». La autora del «Manifiesto para cyborgs» propone en esta línea la resignificación subversiva de los mitos del origen de la cultura occidental que nos han colonizado: así, aboga por la reescritura de la historia de Malinche que, de la figura de traidora en que la han convertido las proyecciones de la paranoia masculina, se reconvertirá en «la madre letrada que nos ayuda a sobrevivir». Debemos atender al significado subversivo de la escritura para los grupos colonizados, como lo ilustra la escritura mestiza de la chicana Cherri Moraga, que no reclama una lengua original… Más bien, como la nómade de Rosi Braidotti, no tiene como referente ninguna lengua materna fundamentalista, sino que muestra, en un mundo global de fronteras inestables, su «habilidad para vivir en los límites». ¡Ay, las mujeres, hiperrepresentadas en las maquilas!

**3.**

## EXCURSUS: TECNOLOGÍAS COMUNICATIVAS Y FORMAS DE LA SUBJETIVIDAD

Las tecnologías comunicativas, como lo puso de manifiesto el antropólogo Tomás Pollán en su tesis doctoral —me temo que todavía inédita— han tenido desde siempre importantes implicaciones para la conceptualización —o, digamos mejor, metaforización— de la subjetividad. Digamos mejor metaforización, pues, como lo afirmó Rorty: «Son metáforas, más que conceptos, lo que se encuentra en la base de nuestras convicciones filosóficas». Havelock, en su Preface to Plato 10, puso de manifiesto el impacto de la escritura en el platonismo, en la génesis misma del pensamiento conceptual. Sin el referente fijo de las palabras escritas, la mente asocia por contigüidad pero no clasifica por rangos: los experimentos de Muria con analfabetos nos los muestran ordenando un conjunto de objetos como martillo y clavo, tijera y tela, poniendo juntos aquéllos que van a ser objeto de uso simultáneo, como el martillo y el clavo, pero no agrupando, por ejemplo, el martillo y la tijera, por un lado, en concepto de instrumentos y, por el otro, el clavo y la tela en tanto que materiales a los que el instrumento se aplica. En sus estudios sobre la epopeya homérica y su función en una sociedad de cultura oral, Havelock destaca la importancia fundamental de las pautas rítmicas en orden a memorizar y reproducir secuencias que sufren profundas alteraciones de una celebración ritual a otra. MacLuhan, por su parte, en La Galaxia Gutenberg11 se refiere a la lectura individualizada de los textos propiciadada por la imprenta como condición del peculiar proceso de introspección que llevó al cogito cartesiano. Esta clase de introspección no habría sido posible, según nuestro autor, en las condiciones de la descodificación del texto determinadas por la lectura del manuscrito medieval, que se llevaba a cabo de forma colectiva en los monasterios. (Ahora, el nuevo «cogito» será una dirección de correo electrónico…)

La metáfora en la que se condensarán de forma más pregnante estos cambios en lo concerniente a la subjetividad moderna será la del «libro de la naturaleza». En el Renacimiento, según los conocidos estudios de Garin12, se vendrá a contraponer a los viejos libros de las bibliotecas medievales, desprestigiados como libros muertos, los libros «vivos» que resultan de la lectura directa de la

naturaleza: así, como lo dirá Galileo, «la naturaleza está escrita en lenguaje matemático». La metáfora acabará por ser interiorizada y hacer de este modo referencia al intérprete del libro mismo de la naturaleza: Montaigne dirá «Yo soy el contenido de mi libro». Y Descartes (sigo aquí un antiguo trabajo de Emilio Lledó13), en el Discurso del Método afirmará que, después de haber desechado los eruditos libros medievales y haberse dedicado a leer directamente en el libro mismo de la naturaleza, se resolvió, por fin, a leer «en moi même», quedando así la subjetividad textualizada a guisa de libro. De este modo, no es sorprendente que, desde el nuevo paradigma informacionalista en que estamos inmersos, se nos proponga el cyborg como metáfora de la subjetividad en nuestro mundo global. Desde el feminismo podríamos quizás asumirlo, a título de metáfora performativa, como la figuración de una subjetividad que busca una línea de fuga frente a la heterodesignación de las mujeres como guardianas de la identidad que podemos encontrar en muchos de los discursos multiculturalistas así como frente a los discursos postmodernos de la muerte del sujeto.

Desde este punto de vista, en la línea del cyborg de Donna Haraway se encontraría otra figuración performativa de la subjetividad como la «nómade» de Rossi Braidotti, propuesta como un «vector de desterritorialización» en sentido deleuziano, más allá de la emigrante. Braidotti tiene como referente empírico de su discurso la «feminización de los flujos migratorios» en nuestro mundo global ¡La donna e movile! Las mujeres aparecemos así en la dinámica de los «flujos descodificados», y no en el imaginario de las recodificaciones y reterritorializaciones de los flujos del deseo que nos adscribiría prescriptivamente a la identidad quintaesenciada de la etnia. Se ha criticado a Braidotti por la impostación elitista propia de la figuración de la nómade: esta transgresora de fronteras de lujo tiene «múltiples pasaportes». Su transgresión no se la puede permitir la emigrante «sin papeles», cuyos itinerarios son mucho más constrictivos. Ciertamente, pero lo que Braidotti parece proponer aquí es ir más allá de la identidad de la emigrante, caracterizada por la nostalgia y la constitución del referente perdido en instancia normativo-utópica. La identidad, afirma, siempre es «retrospectiva»; como una cartografía, diseña «los lugares en que hemos estado pero en donde no estamos ya». La nómade sería así la figura que adopta una «subjetividad política» que transciende imaginativamente la identidad, dando lugar a una reinterpretación permanente del pasado por el proyecto de futuro que, por mi parte, propondría entender en clave existencialista.

Con todo, la metáfora performativa de la nómade se despliega en un registro más

estetizante que ético-político: el nomadismo de Braidotti es sobre todo un «estilo». Encuentro en ella, como en el cyborg de Haraway, ciertos déficits normativos (no voy a desarrollar ahora este punto). Pero lo que me resulta profundamente sugerente es su rechazo de la lengua materna. «¿Es la maternidad coercitiva provocada por la violación de una pandilla —pregunta Braidotti refiriéndose a la tragedia de las mujeres de Bosnia Herzegovina— el precio que hay que pagar por hablar la lengua materna «incorrecta»? ¿No es toda apelación a la lengua materna «correcta» la matriz del terror, del fascismo, de la desesperación?¿Es porque practica una especie de promiscuidad con los diferentes cimientos lingüísticos por lo que la políglota ha renunciado hace tiempo a cualquier pureza lingüística o étnica? No hay lenguas maternas, sólo sitios lingüísticos que una toma como su punto de partida. Desde el momento en que una nace, pierde su origen…»14. La nómade parece así renunciar a cualquier anclaje en un «orden simbólico de la madre» como agente y garante de una relación genuina con el ser. En lo que hemos llamado en otra parte «la izquierda de Irigaray»15 —Muraro vendría a representar la derecha—, la autora de Sujetos nomádicos no rescata sino que inventa estipulativamente la nueva subjetividad femenina de la era global, figura destinada a digerir por «consumo autometabólico» —herencia de Irigaray— las viejas heterodesignaciones patriarcales. La propia Braidotti se sitúa de este modo entre Deleuze e Irigaray por un lado, como críticos de Lacan, y, por otro, más allá de Foucault, con Donna Haraway. Con esta última, entiende que Foucault nombró una forma de poder «en el momento mismo de su implosión». Una vez más, pues, como lo afirmaba Hegel, «el búho de Minerva levanta su vuelo en el crepúsculo…» El cyborg se encontraría así más allá de la matriz disciplinaria de la constitución de la subjetividad y del bio-poder con sus impregnaciones todavía demasiado organicistas: no estaría sujeto a la biopolítica de Foucault sino que, más bien, «simula políticas». El poder contemporáneo, asume Braidotti de acuerdo con la autora del «Manifiesto para cyborgs», «ya no opera mediante una heterogeneidad normalizada, sino que más bien lo hace tendiendo redes, mediante la comunicación y las interconexiones múltiples». Podríamos recordar aquí, como lo hace Asunción Oliva en su tesis doctoral todavía inédita16, que Foucault ya advirtió que «el poder es capilar», que circula y fluye, y, podríamos añadir, que «no se tiene, sino que más bien se ejerce»… Con todo, el poder, en la «sociedad red» analizada por Castells, se ha transformado adaptándose a su modus operandi, de tal modo que podemos afirmar que la visibilidad virtual se impone más allá del panóptico. En este contexto, el cyborg harawayano respondería a la pregunta de Braidotti «¿Cuál es la visión operativa de sí mismo en un mundo dominado por la ciencia de la computadora?»

**4.**

*VERSUS LA «TOTALIDAD ORGÁNICA»*

Si tomamos como el primer referente polémico del cyborg el sujeto unitario privilegiado, el segundo, íntimamente solidario del primero, lo sería la representación de la totalidad orgánica. Estudiosa, como historiadora de la biología17, de las metáforas organicistas en la ciencia, nuestra autora toma en relación con ellas un distanciamiento crítico. En la medida en que «los organismos no nacen, se hacen» (significativa paráfrasis de la afirmación de Simone de Beauvoir «la mujer no nace, se hace») en su particular constructivismo artefactualista, la autora de Feminism and Technoscience18 no ve sino fronteras fluidas entre el organismo y la máquina: máquinas y organismos son homologados en tanto que textos codificados, ámbito de las semiologías cyborg. El universo de los objetos que pueden ser conocidos científicamente se determina mediante la formulación de los mismos en términos de problemas en la ingeniería de las comunicaciones o en las teorías del texto. La ontología harawayana, de este modo, podría ser interpretada en el sentido de Quine: admitiremos a título de tales las entidades que nos comprometemos a aceptar en cuanto postuladas por un determinado lenguaje, en nuestro caso, el de la informática y la ingeniería genética. Así, los organismos han dejado de existir como objetos del conocimiento: son instrumentos especiales para el procesamiento de información. Y, en la misma medida en que no existe una separación epistemológica fundamental en nuestro conocimiento formal de máquina y organismo, tampoco habría una distinción ontológica fundamental entre lo técnico y lo orgánico.

Los ecofeminismos —simplifico aquí por necesidad la documentada y matizada presentación de los mismos que ha llevado a cabo María-Xosé Agra19— han tenido cierta predilección, como podemos verlo en el caso de Barbara Holland-Cunz20, crítica de Donna Haraway, por las filosofías románticas de la naturaleza, desde el paradigma mágicoanimista de los renacentistas a Schelling, por las metáforas organicistas y por una concepción esencialista de la naturaleza de las conexiones. Así, afirman que entre la dominación de la naturaleza por parte del hombre y la subyugación de la mujer por parte del varón habría algo así

como una relación intrínseca21. De aquí se derivaría políticamente la promoción de las mujeres, por su supuesta connaturalidad con la naturaleza, a sujeto nato del ecologismo y de un feminismo que se articularía según el guión que el movimiento ecologista le ofrece. Existiría entre ambos algo así como una «armonía preestablecida» que escamotearía la tensión entre dos movimientos con diferentes prioridades, cuyas agendas conjuntas se tendrían en cada caso que negociar y reajustar. Así, el ecofeminismo que está en la órbita del feminismo cultural sería objeto de las mismas críticas que Haraway dirige a este último: el sujeto privilegiado es algo así como un sujeto adscrito a una causa soteriológicamente concebida en función de una concepción organicista de la totalidad, vinculada a su vez en muchos casos a una determinada filosofía de la historia.

## 5.

## *VERSUS LA TELEOLOGÍA APOCALÍPTICA: LOS MONSTRUOS COMO IMAGINARIO DE LA GLOBALIZACIÓN*

Encontramos aquí el tercer referente polémico del cyborg: versus la teleología apocalíptica a que se vería abocado el sujeto de la filosofía de la historia, Haraway pide, simplemente, «cyborgs para la supervivencia de la tierra». «El cyborg no reconocería el jardín del Edén, no está hecho de barro y no puede soñar con volver a convertirse en polvo. Quisiera por éso ver si el cyborg es capaz de subvertir el Apocalipsis de volver al polvo nuclear mediante la compulsión maníaca de nombrar al enemigo». Al «eje del mal», por ejemplo. Para subvertir la imaginería apocalíptica, nuestra bióloga propone la metáfora de la regeneración del miembro de la salamandra, expediente sobrio para la cura de las heridas, en lugar de la resurrección, vinculada a la «política holística y al sexo reproductivo». Así, nuestra ontología del presente debería ir «más allá de los mitos gemelos de Marx y Freud», es decir, de las adscripciones simbólico-representativas que estructuran la narrativa edípica y su telos (aquí se encontraría Haraway con Butler, Braidotti y Teresa de Lauretis) así como de «la historia tomando conciencia de sí» en un repliegue reflexivo de lucidez privilegiada. El abandono de estos «mitos gemelos» se doblaría de un horizonte utópico poblado por el imaginario de la ciencia-ficción: las «poluciones limítrofes» de un mundo

monstruoso sin géneros, ¡la transgresión de fronteras reales y simbólicas más audaz que podamos representarnos! Los monstruos han sido siempre las figuraciones de la transgresión de límites ¡terrible «desorden simbólico»! Los Centauros y las Amazonas son figuraciones de la desestabilización de los límites de la polis: se combinan en ellas la mujer y el guerrero, el hombre y el animal… Como se desprende del escrito de Haraway «Las promesas de los monstruos», son éstos, como hibridaciones que desestabilizan fronteras, las figuras clave en el imaginario de la globalización.

**6.**

## APUNTES ONTOLÓGICOS PARA UNA TEORÍA DE LAS ALIANZAS POLÍTICAS

Se ha señalado muchas veces recientemente (lo ha hecho, entre otros, Sophie Bessis) el carácter a menudo paradójico de las alianzas entre los movimientos antiglobalización. Como la globalización se dice y se interpreta de muchas maneras (símbolo de convergencia para los neoliberales, chivo expiatorio para el fracaso político de muchos líderes nacionales, para otros; eufemismo, para algunos, de la hegemonía de los EEUU en el nuevo orden mundial, etc.), las reacciones y oposiciones contra ella se producen asimismo de muy diferentes maneras. La globalización es un monstruo, en efecto, un fenómeno proteico, una cabeza de Medusa: el capitalismo de la era global no genera ya de sus entrañas, si es que lo hizo antaño, ningún sujeto opositor cuya lucha tendría un sentido unívoco y paradigmático al que pudiera representar cualquier nueva versión de los partidos de vanguardia. Significativamente, el manifiesto del II Foro Social de Porto Alegre, titulado «Resistencia contra el neoliberalismo, el militarismo y la guerra: por la paz y la justicia social», afirma: «La diversidad es nuestra fuerza y su expresión es la base de nuestra unidad. Somos un movimiento de democracia global, unido en nuestra determinación para luchar contra la concentración de la riqueza, la proliferación de la pobreza y la destrucción de nuestro planeta. Estamos construyendo una amplia alianza a partir de nuestras luchas y las resistencias contra el sistema basado en el patriarcado, el racismo y la violencia, que privilegia los intereses del capital sobre las necesidades y aspiraciones de los pueblos». Pues bien, la autora del «Manifiesto para cyborgs»

parece haber anticipado las bases de un nuevo planteamiento teórico para abordar la nueva realidad del movimiento llamado «antiglobalización» (algunos, como J. Vidal Beneyto, prefieren referirse a este «movimiento de movimientos» bajo la rúbrica de «movimientos mundoalternativos»). Así pues, las alianzas en las que las feministas vamos a tener que encontrar lugar, dado que las mujeres en su conjunto pertenecen a los mayores perdedores en este proceso, son enormemente complejas y plagadas de malentendidos. Pues bien, en este punto, Haraway parece seguir la lógica marxista según la cual «la humanidad solamente se plantea aquellos problemas que puede resolver» o, dicho de otro modo, la concepción de acuerdo con la cual allí donde está la herida es donde debemos buscar los elementos para elaborar la venda. De este modo, el funcionamiento mismo de los cyborgs nos puede dar algunas sugerencias en este sentido: en primer lugar, las mujeres deberán «construir unidades, no naturalizarlas». En los nuevos sistemas del «paradigma informacionalista», cualquier componente puede ser conectado con cualquier otro siempre que puedan ser construidos la pauta y el código correctos para el procesamiento de señales en un lenguaje común. De aquí se derivaría la propuesta de una coalición basada en la afinidad, en lugar de tomar la identidad como base. Nos situamos así más allá de las «políticas de la identidad» de los 80. Justamente, para construir las identidades necesitamos «nuevas estrategias reflexivas» en orden a dar respuesta a la necesidad urgente de unidad política para afrontar con eficacia las dominaciones de raza, género, sexualidad y clase. «En la nueva cadena de montaje global, todo — el hogar, el lugar de trabajo, el propio cuerpo— puede ser dispersado y reconectado de manera polimorfa, con consecuencias para las mujeres y muchos otros; ello dará lugar (afirma Haraway en 1985) a movimientos internacionales de oposición difíciles de imaginar…» Habrá, para ello, que establecer redes, lo cual ha sido avant la lettre una práctica feminista22 así como es ahora una estrategia de multinacional corporativa. Tendremos que entrenarnos en la lectura de las «nuevas redes de poder y vida social» para aprender «nuevos acoplamientos y nuevas conexiones». Los cyborgs «desconfían del holismo, pero necesitan conectar».

R. Gordon23 ha llamado «economía del trabajo casero fuera del hogar» a la configuración de los nuevos puestos de trabajo de acuerdo con las características del trabajo doméstico femenino: elasticidad, carencia de horarios y derechos laborales, perfil del trabajador como «servidor», etc. Al instituirse en estructura organizativa capitalista mundial, es de esperar que esta peculiar economía promoverá «nuevas alianzas intergenéricas e interraciales». Se deriva de todo ello la pertinencia de la recuperación y la reconstrucción del feminismo

socialista, la necesidad de dirigirse a las pocas mujeres que ocupan posiciones laborales privilegiadas en la tecnología y la producción científica así como a los que suscriben ciertas políticas progresistas entre la clase media profesional. El problema de las alianzas del movimiento feminista es bastante más complejo que como lo presentan quienes, simplemente, lo incluyen en lo que en otra parte24 he llamado «las tres Marías»: ecologismo, pacifismo y feminismo. En las nuevas «prácticas de articulación», como la del movimiento indigenista de Brasil, habrá que conectar diversos saberes científicos, diferentes formas de militancia, etc.

## 7.

## ¿ESPACIOS ALTERNATIVOS EN LA ERA DE LOS MONSTRUOS?

Donna Haraway ha esquematizado su interpretación del imaginario espacial en la era de la globalización diseñando un cuadrado semiótico de correlaciones y oposiciones more estructuralista25. Distingue de este modo cuatro espacios, con una separación relacional y diferencial, de acuerdo con su proyecto político de «exploración de ciertas luchas locales/globales por los significados y las personificaciones de la naturaleza (y del «yo») que tienen lugar dentro de ellos». Nos encontramos así con:

-

| |
|---|
| A—.Espacio real o tierra Codificación en femenino (-) Soteriología versus razón |
| NO B—.Espacio interior o cuerpo Imaginario masculino (-) |

El cuadrado semiótico que nos propone26 funciona a modo de una cartografía orientadora para llevar a cabo desplazamientos de fronteras en cada cuadrante. Tras un análisis de las estructuras de dominación hegemónicas en los tres primeros cuadrantes, nos indicará en qué direcciones esos desplazamientos nos pueden llevar a «una ciencia y una política esperanzadoras». Por nuestra parte, hemos añadido el subtexto de género que correspondería a cada uno de los cuadrantes en las representaciones hegemónicas (excepto en el cuarto, como tendremos ocasión de verlo).

— Espacio A real o tierra: salvémonos de «salvar a la naturaleza».

El cuadrante A, espacio real, nos va a mostrar e interpretar la tierra y sus parques naturales. Como icono de lo que llama «la naturaleza en una vitrina», Haraway nos presenta un anuncio de la Gulf Oil (una de las Siete Hermanas del petróleo en los 70) en el que aparece Jane Goodall27 estrechando la mano de un chimpancé de Tanzania. El anuncio se autopresenta como el emblema de una reconciliación con «la naturaleza» por obra y gracia de una mujer. El «espacio natural» del chimpancé emerge aquí precisamente porque han sido elididos los indígenas de Tanzania. La virginidad de las tierras vírgenes de Tanzania aparece como un tanto «sospechosa» en cuanto la sometemos a esta forma de deconstrucción.

Haraway es crítica con las condiciones y las prácticas relacionadas con «salvar la naturaleza». Estas propuestas de salvación, que proceden de entidades tan sospechosas como la Gulf Oil del petróleo, nos presentan una naturaleza-Edén mediante la maniobra sistemática de ocultar a quienes han sido desplazados o subyugados en la relación que tenían con esa naturaleza en tanto que naturaleza social-artefactual, tal como lo hemos expuesto. No se trata, pues, de «volver a la naturaleza», sino de «ir a otra parte». Nos ayudará para ello una práctica de construcción del conocimiento que podría articularse con otras prácticas a favor de la vida. Estas prácticas habrán de ser diferentes a las de aquéllos que instituyen en «fetiches de la naturaleza» —naturaleza «de vitrina»— a aquéllos a los que dicen representar, a costa de eliminar sus entornos y contextos naturales. Es así como proceden los defensores del feto o quienes pretenden hablar en nombre del jaguar. Nos encontramos aquí con el fraude del experto en tanto que ventrílocuo.

El icono analizado se contrapone a otro lugar tropical colonizado: Amazonia («Todos los lugares colonizados, ironiza Haraway, tienen, dicho de forma eufemística, una relación especial con la naturaleza»). Procede, pues, aplicarles la hermenéutica de la sospecha, el Pudenda origo nietzscheano. Al hacerlo, nos encontramos de nuevo con un falso Jardín del Edén original. La autora de «Las promesas de los monstruos» propone con respecto a estos «parques naturales» una política cultural alternativa: versus la implantación del «Edén en una vitrina», apoyar, no una política de «salvación de la naturaleza», sino una política de «naturaleza social», de diferente organización de tierras y personas. En la medida en que la biosfera amazónica es un «artefacto histórico», habría que articular espacios integrados por los habitantes de la selva, ecologistas indígenas y no indígenas militantes… «Toda la gente que importa cognitiva, emocional y políticamente debe articular su posición en un campo constreñido por una nueva entidad colectiva, compuesta de indígenas y otros actores humanos y no humanos»28. Haraway se ha referido a la naturaleza como a un «lugar común». Su propuesta para Amazonia se amplía así para la constitución de los espacios terrestres como lugares comunes, habitados por gentes diferentes en el ámbito de lo intrahumano y por otros seres diversos.

La alternativa está, pues, en constituir poderosos colectivos articulados entre la gente de la selva, que se ha organizado en 1990 en instituciones como la COICA (Coordinación Organizadora de los Indígenas del Amazonas), economistas y ecologistas (Greenpeace, Amigos de la Tierra, Rain Forest Action Network) y medios de comunicación, para «encontrar una línea común sobre la que trabajar en la preservación de la selva amazónica, basada en la vinculación de los Derechos Humanos con la ecología.» Se construirá de ese modo una identidad colectiva nueva «compuesta de indígenas y otros actores humanos y no humanos.» La selva misma, lejos de ser un Edén originario, es un producto de la co-agencia de ambos tipos de actores29. En suma, se trata de crear «las condiciones de confluencia entre las prácticas de producción de conocimiento y las de construcción del mundo»30.

—Espacio B el extraterrestre. Por unas condiciones «articuladas por afinidad».

El viaje de Jane Goodall a «las tierras vírgenes» de Tanzania destacaba sobre el fondo de un «ecosistema mítico», siendo así que los ecosistemas lo son de un tipo determinado. Este ecosistema mítico, con connotaciones de «jardín original» se contrapone a lo extraterrestre, que se presentaría en este nivel como un «anti-ecosistema» llamado espacio tout court. El espacio y los trópicos

aparecen así como «figuras tópicas utópicas» en los imaginarios occidentales. Haraway nos recuerda aquí que los primeros viajeros en las naves espaciales fueron primates, primos hermanos de los que en Tanzania saludaban calurosamente a Jane Goodall. El primer astronauta humano, americano tripulante de una nave espacial que giró alrededor de la Tierra hizo gala machista del chauvinismo de la especie humana «afirmando su creencia en la superioridad de los astronautas frente a los chimponautas». Esta competencia entre primates y homínidos fue utilizada para «la reconstrucción de la masculinidad en los lenguajes de la Guerra Fría y de la carrera espacial». Desde este punto de vista, esta saga evolutiva de héroes masculinos ilustraría de forma pregnante el solapamiento entre el androcentrismo y el antropocentrismo que han puesto de manifiesto ecofeministas tan lúcidas como la australiana Val Plumwood y la argentina, nacionalizada en España, Alicia Puleo. La autoconciencia de la especie humana que estas figuraciones inducían se impostaba marcando agresivamente nuestra superioridad sobre los primates más próximos y en el abandono y desmarque por parte de los cosmonautas del planeta Tierra, símbolo de la maternidad y la feminidad. De este modo, la carrera espacial asumió la vieja simbólica del viaje iniciático31. Nos encontraremos así con un imaginario iniciático en versión cyborg (organismo cibernético). Los chimponautas re-nacen « de la fría matriz del espacio»: el chimponauta Eros se encuentra en una «cápsula a medida que parecía una cuna con adornos electrónicos». Nos encontramos así con esas entidades híbridas que son los cyborgs, «poluciones limítrofes» entre lo orgánico, lo maquínico y lo textual. «Las naves espaciales, las tecnologías de grabación y localización, los animales y los seres humanos se articularon como cyborgs en el teatro de la guerra, la ciencia y la cultura popular». Los cyborgs tienen su particular neonatología, habiendo nacido «del interfaz de los sueños de un autómata tecnicista y de la autonomía masculinista». En la película de Kubrick de 1968, Odisea en el espacio, aparece la prospección del feto humano arrojado en el espacio en 2001, así como simios armados que intervienen en el proyecto del hombre autocreado, renacido.

¿Dónde encontrar el contrapunto que pueda ofrecer una alternativa a este escenario iniciático de lo monstruoso? Desde luego, no en un ingenuo arraigo a la Tierra como el que parece profesar el ecofeminismo de cuño contracultural. La manifestación que tuvo lugar en Nevada en 1987 en el polígono de pruebas nucleares presentaba como emblema una camiseta en la que estaba pintada la Tierra y escrito el lema: Ama a tu Madre. Pero este emblema alternativo aparecía plagado de paradojas: la asunción acrítica por parte de las mujeres de la asignación patriarcal en exclusiva a ellas de los valores de una cultura biofílica,

mientras ellos manosean sus juguetitos tantas veces mortíferos «sin ninguna disonancia semántica», no es la menor. Pero, sobre todo, para poder representar así el globo terrestre como un todo ha sido necesaria una cámara de satélite que haya tomado la imagen… Aquí se plantea toda la problemática de la resignificación de las palabras y las imágenes: no pueden funcionar si son demasiado voluntaristas, a nuestro arbitrio; dicho de otro modo, no se puede hacer violencia a las condiciones semánticas, sintácticas y pragmáticas de la significación de la que parten. Pero tampoco pueden dar ningún juego que subvierta las reglas de la significación asignada si nos atenemos a las connotaciones socialmente arraigadas del significado en cuestión de forma demasiado determinista. Ningún significado permanece, en su circulación social en «la lucha por los significados», idéntico a sí mismo, ni siquiera los más hegemónicamente asentados. Al existir así un «abanico de lecturas en cuestión» habrá que formar coaliciones potentes a la vez que flexibles, basadas, no en la identidad sino en «la afinidad». Por lo demás, nos encontramos aquí en una situación de «alineamiento de marcos»32 de los movimientos sociales», en este caso concreto entre anti-nuclearismo y feminismo, mediante la construcción de rúbricas más comprensivas en lo que concierne a la producción de un «sentido común alternativo» y potenciando así su capacidad de convocatoria. En este caso, dada la circunstancia de que el polígono de pruebas nucleares se asentaba sobre un territorio que era propiedad ancestral de los indios (Western Shoshone Natural Council) ratificada por un Tratado todavía vigente, la coalición se pudo ampliar incorporando, de nuevo por afinidad, la lucha de los indios nativos. Esta lucha podría articularse, a su vez, con la de la defensa del Amazonas y los colectivos diversos que esta lucha moviliza… De este modo, el espacio alternativo al monstruoso espacio de la globalización en su dimensión extraterrestre es un espacio articulado, con la complejidad, la fragilidad, la contingencia y la potencia, a su vez, que esta articulación conlleva.

— NO B. Espacio interior. «El cyborg es nuestra ontología: debe ser nuestra política».

Otra ejemplificación particularmente pregnante de las propuestas harawayanas de prácticas de articulación entre agentes sociales emergentes y prácticas de conocimiento basadas en nuevos modelos científico-tecnológicos lo podemos encontrar en «la coalición SIDA para desencadenar el poder» («Act up».) Nuestra autora lleva a cabo un penetrante análisis de las representaciones del sistema inmunológico que suponen una oposición clara y distinta entre el yo, cuyas fronteras deben ser totalmente defendidas, y los invasores externos que lo

amenazan. Se introyecta de este modo en la imagen de nuestro espacio interior el imaginario de lo extraterrestre. Haraway establece así una estrecha relación entre esta concepción del yo y la paranoia33. La paranoia se caracteriza por su capacidad de establecer una total densidad de conexión, que no deja más opción al yo solitario y cercado que defenderse autísticamente de la muerte. Justamente, la paranoia es por eso mismo incapacidad de establecer articulación. La articulación es siempre contingente y problemática. Supone por ello el yo capaz de establecerla como un yo con mecanismos relacionales más flexibles con el exterior. Podríamos, por nuestra parte, establecer una relación entre esta concepción paranoica del yo, que se quiere defendido a priori y sin fisuras de cualquier amenaza externa, con el imaginario de una cierta línea de la lucha antiterrorista: la que define el «Eje del mal». Es curioso en este sentido que los diseños estratégicos militares hayan venido sugeridos en buena medida por las representaciones convencionales del sistema inmunológico, defensor de un «yo» de fronteras infranqueables. Donna Haraway, por su parte, se ha referido al mecanismo de feedback de los diseños que inspiran las investigaciones de este mismo sistema y que toman como sus referentes las estrategias militares derivadas de esa concepción. Este mecanismo queda ilustrado paradigmáticamente en el discurso de un oficial del ejército norteamericano que aboga por una fuerza de élite especial: «El ejemplo más apropiado para explicar cómo funcionaría este sistema es el modelo biológico más complejo que conocemos: el sistema inmunológico corporal. En el cuerpo existe un complejo importante de guardianes internos. En términos absolutos no son muchos, sólo alrededor de un 1 por 100 de las células del cuerpo. A pesar de ello, hay especialistas de reconocimiento, asesinos, especialistas de reconstrucción y comunicadores que pueden localizar a los invasores, hacer sonar la alarma, reproducirse rápidamente y ser multitud en el ataque para repeler al enemigo»34.

Sin embargo, investigaciones más avanzadas del sistema inmunológico lo presentan como «cuerpo en red», como un sistema dinámico y fluido cuyos elementos se encuentran a la vez en diferentes partes del organismo humano. Conecta entre sí esas partes a la vez que conecta con otros sistemas en una dinámica interna de lecturas y reconocimientos que no espera al enemigo exterior. Pues bien, Haraway ha interpretado, en la línea de su concepción de la articulación, la colaboración entre unos enfermos de SIDA que reclaman su papel como actores sociales que viven con esta enfermedad y no son puras víctimas —actitud que, ya de suyo, es productora de conocimientos alternativos — y científicos de laboratorio cuyos programas de investigación se basan en «personificaciones relacionales no militaristas». Tanto los expertos como los

enfermos se encuentran en una compleja retícula en la que aparecen asimismo implicadas máquinas biomédicas, redes de acción internacionales, burocracias gubernamentales, activistas, compañías farmacéuticas, mundos gays y lesbianos y otros muchos etcéteras. La autora insiste en que no todos los actores que intervienen en esta compleja red son iguales. El «centro dinamizador» deben constituirlo los enfermos de SIDA, «actores con los que los otros deben articularse». Quizás, a la luz de esta ilustración, podamos entender mejor lo que quiere decir Haraway cuando afirma que «el cyborg es nuestra ontología, debe ser nuestra política.» Se trata, en efecto, de una ontología política, pues «esta estructura de acción es una consecuencia fundamental de aprender a visualizar el heterogéneo cuerpo artefactual que es nuestra «naturaleza social». No se trata, pues, de salvar la naturaleza ni de salvar el yo, entendido isomórficamente con esa concepción de la naturaleza como un Edén orgánico intacto. En cuanto a las implicaciones epistemológicas, íntimamente ligadas asimismo con la política, nuestra autora se formula las siguientes preguntas: «¿Cuál es el status del conocimiento producido mediante nuevas combinaciones de toma de decisiones en el diseño experimental que están desafiando las convenciones investigadoras previas?, ¿cuáles las consecuencias de los desafíos simultáneos al monopolio de los investigadores expertos y la insistencia (…) en la distribución masiva equitativa de sus frutos?, ¿quién vivirá y morirá como resultado de estas mismas prácticas no inocentes?»35. Quizás encontremos aquí el lugar en que Donna Haraway expone de manera más pregnante lo que entiende por «conocimientos situados» y la forma como concibe lo que deben ser las nuevas alianzas políticas entre los sujetos emergentes de la era de la globalización.

— NO A. Espacio virtual. De la «acción simbólica» a la agenda feminista global.

Como aproximación para caracterizar este espacio, Donna Haraway toma como su referente la óptica. Pues en óptica lo virtual se forma por la aparente convergencia de rayos. Parece ser de este modo «la falsificación de lo real: tiene consecuencias por parecer, no por ser». Recordamos por nuestra parte la «ilusión transcendental» de Kant. El autor de la Crítica de la Razón pura afirmaba que las Ideas de la Razón, el alma, el mundo y Dios se formaban por el espejismo que producía la inveterada tendencia de la Razón a unificar cada vez más los objetos de su conocimiento. Así, cuando se veía desasistida en su actividad por el concurso de la experiencia que habría de proveerla de material empírico, proyectaba, más allá de toda experiencia posible, su dinámica unificadora. Pero la unificación llevada a cabo de este modo no podría proporcionar conocimiento

objetivo. En lugar de ello, nos ofrecía el efecto visual de un objeto que no era sino el lugar de convergencia de la proyección de los rayos ya en el vacío. Este objeto aparente no podía ser sino ilusorio: de ahí que Kant se refiriera al efecto de este modus operandi de la Razón como a la «ilusión transcendental». La concepción kantiana de la «ilusión transcendental» nos proporciona de la forma más pregnante la relación entre el estatuto ontológico de lo real (objetivo) y lo virtual (aparente, ilusorio) anterior al «paradigma informacionalista». Este paradigma ha trastornado, entre otras muchas cosas, el estatuto de lo virtual —íntimamente relacionado con las transformaciones de los tiempos y los espacios —. Así, como lo afirma Haraway, «el espacio virtual parece ser la negación del espacio real. Pero justo esta negación es la ilusión real»36. «El ciberespacio… es la idea de la comunidad consensual virtual… Una comunidad virtual es en primer lugar y ante todo una comunidad de creencia…» ¿Era, podemos preguntarnos, virtual la «realidad» del traje del Emperador del cuento de Andersen? En este caso, la creencia de todos y cada uno en que el otro cree produce un efecto pseudosintético… en la medida en que la creencia es creencia en que el otro cree y así recurrente y giratoriamente37… William Gibson en 1986 definió el ciberespacio como «una alucinación consensual de demasiada complejidad, demasiada articulación», comenta la autora del «Manifiesto para cyborgs», «es la realidad virtual de la paranoia…como creencia en la densidad monótona de la conexión». Como lo afirman Bush y Aznar, el terrorismo es una unidad monolítica, es «el mismo en todas partes…» La paranoia aparece así ante una amenaza virtual de nuestro espacio virtual, relacionada por su parte con las figuraciones del yo suscitadas por la representación de nuestro espacio interior como un espacio que habría que blindar y proteger de un enemigo externo (en tanto que externo, enemigo).

No recuerdo el nombre de quien afirmó «los pintores nos ayudan a ver el mundo». Desde el punto de vista de su subtexto de género, podríamos tomar el cuadro de David «El juramento de los Horacios» como la plasmación del imaginario moderno acerca del grupo de las mujeres en el momento fundacional de nuestras democracias: en grupo, sin contornos claramente individualizados, al fondo… sobre el cual emergen con toda su pregnancia las figuras masculinas como sujetos del pacto que legitima38 la nueva forma de organización política. Pues bien, Donna Haraway presenta por su parte un cuadro de Lynn Randolph de 1989 como expresión del espacio alegórico de la agenda feminista global. Así, interpreta a la protagonista del cuadro desde su asunción del feminismo postcolonial, su preocupación por los sujetos emergentes en la era de la globalización que no han tenido acceso a las narrativas canónicas y hegemónicas

de la identidad: nos pone así ante una «mujer de color», una «identidad colectiva reciente muy específica y problemática». La mujer, en el centro del cuadro, está entre el teclado de un ordenador y un felino amigablemente instalado sobre su cabeza, «mirando directamente a quien mira, los ojos de la mujer y del felino centran toda la composición». Por nuestra parte, los interpretamos en contraposición con lo que ha sido la imagen tradicional de la mujer envuelta en pieles como objeto de la mirada masculina que codicia a la mujernaturaleza39. Nos encontramos así frente a la figuración pregnante del cyborg: estudiante china en EEUU, la mujer «representa lo humano, lo universal… Personifica los estatus simultáneos de mujer, persona del «Tercer Mundo», humana, organismo (experta en) tecnología de comunicaciones, matemática, escritora, trabajadora, ingeniera, científica, guía espiritual, amante de la Tierra (…) Este es el tipo de «acción simbólica» que los feminismos transnacionales han hecho legible (…) El-Ella no es utópico ni imaginario: es virtual». El subtexto de género de lo virtual es, pues, un ser del sexo femenino en vías hacia un mundo transgenérico. Donna Haraway invita así a las mujeres en su «Manifiesto para cyborgs»40 a estar presentes en el proceso mismo de constitución de la ciencia y a acceder a las «fuentes frescas de poder» que brinda a las mujeres el «paradigma informacionalista» en términos de Castells. Por lo pronto, se trata de articular una «política de redes». No la defraudemos.

## 8.

## ARTICULACIONES VERSUS VANGUARDIAS

Si insistimos especialmente en el tema de las alianzas políticas del movimiento feminista es porque éste lleva a sus espaldas una experiencia recurrente de alianzas ruinosas que nos debe hacer reflexionar. En la Revolución Francesa, los «enragés» dejaron en la estacada a las Femmes Républicaines Révolutionaires cuando los jacobinos, en 1783, decretaron el cierre de los clubes de mujeres41; como lo expone Alicia Miyares42, los varones de color sacrificaron los intereses de las abnegadas sufragistas, que tanto se implicaron en la lucha abolicionista, para no arriesgar ni un ápice sus conquistas propias; nos hemos referido detalladamente a los avatares de la unión desdichada entre marxismo y feminismo, y no puede decirse que haya sido más feliz hasta ahora, en líneas

generales, la liaison entre el feminismo y el psicoanálisis. Los ecofeministas nos mandan a «remendar la capa de ozono» sin considerar que deben estar a la recíproca —Alicia Puleo se ha referido en este sentido a la posibilidad de «negociaciones preventivas»—, ya que nos estaría destinada por naturaleza la salvación de la misma… y así podríamos continuar con un largo etcétera, por ejemplo, la «difícil» alianza entre feminismo y postmodernidad. Si tenemos en cuenta el balance desdichado que arrojan nuestras relaciones históricas con estos diferentes partenaires teóricos y/o políticos, no es de extrañar que estemos atentas a las formas en que actualmente puede plantearse la inserción de importantes contingentes del movimiento feminista, sobre todo de aquél que opera del lado de «los perdedores» en el proceso de la globalización neoliberal, en las nuevas coaliciones de sujetos emergentes que plantean resistencias y/o alternativas a este proceso. Donna Haraway —de ahí nuestro interés por su trabajo teórico y sus posiciones políticas43— presenta una concepción de las alianzas entre estos movimientos —en parte avant la lettre— que estimo sugerente y podría dar rendimientos interesantes. Sin duda, requeriría mayor elaboración en esta línea, y las derivas actuales de nuestra autora parecen tomar otros derroteros44.

Pues bien, en este sentido nos hemos referido ya a su propuesta de construir las conexiones de los actores sociales en base a la afinidad y no a la identidad, descartando así todo esencialismo en cuanto a la naturaleza de las conexiones. En «Las promesas de los monstruos» da un paso más en este sentido al exponer de forma más explícita y detallada lo que constituye su categoría clave: la articulación. Si algo cumple una función que sería equivalente a la de un concepto transcendental en el pensamiento de nuestra autora, ese pendant es la idea de articulación. La naturaleza está articulada y la articulación, como la vida misma, tiene un carácter precario y contingente. Lejos de los «animales esféricos» de la fantasía de Platón —fantasía que no deja de ser significativa—, lo que tenemos es un cosmos artefactual de monstruos. En tanto que hibridaciones, los monstruos son producto por excelencia de articulaciones, articulaciones excéntricas, si se quiere, en un sentido paradójico, pues estamos en un mundo donde propiamente ya no parece haber centros en el sentido convencional.

En este contexto, como ya tuvimos ocasión de exponerlo, el discurso es sólo uno de los procesos de articulación. Un proceso, sin duda, especialmente complejo y elaborado, pero no privilegiado. Nuestra autora se distancia así del estructuralismo y del postestructuralismo, que se pueden caracterizar desde este

punto de vista como pandiscursivismos, sit venia verbo. El lenguaje se resitúa de este modo en un universo que en cierto modo lo transciende, entre los productos de otras formas de agencia diferentes que interactúan con él. Desde este punto de vista, la idea de articulación da juego para concebir coaliciones entre diversos sujetos políticos de forma flexible, funcional en relación con las necesidades de las luchas. Ninguno de estos sujetos tiene a priori título especial alguno para instituirse en algo así como grupo de vanguardia en base a presuntas características esenciales. Pero, de nuevo, ello no implica que todos los actores sean iguales. El «centro dinamizador» parte de aquel grupo directamente concernido por el problema del que arranca la lucha en cuestión: los indígenas del amazonas, los enfermos del SIDA. Los demás actores, expertos, militantes, etc, deberán engancharse para brindar ayuda aportando prácticas cognoscitivo-políticas que puedan converger con las prácticas mismas de aquéllos que construyen o pretenden construir el mundo alternativo. Como es obvio, el éxito de la convergencia nunca puede ser establecido a priori45. Lo que se encontrará será una contrastación permanente cuya piedra de toque está en la capacidad de la alianza para cambiar el mundo en un sentido en el que se hermanen las exigencias de la ecología con los imperativos de la justicia, etc. Lo que nos remite de nuevo a la necesidad de mayores clarificaciones normativas. Pues, de otro modo, habrá que recurrir a algo así como el postulado de una armonía preestablecida entre las prácticas de la construcción del mundo y las de su conocimiento, postulación sin duda problemática para Haraway, consciente del carácter siempre contingente, precario y reversible de las articulaciones así como de los resultados de las mismas.

¿Cómo se articularía el movimiento feminista, que es transversal a y en estas luchas, con los otros movimientos que las protagonizan? ¿Nos dará suficiente juego la idea —tan sugerente de entrada— de «articulación»? ¿No será que encuentra su pendant en una naturaleza que, para Haraway, de forma no explícita —de ahí su criptonormativismo— funciona como paradigma legitimador aun a título de «naturaleza social artefactual»? Tras haber despojado —de forma muy pertinente— a las mujeres de privilegios epistemológicos en tanto que naturaleza oprimida ¿qué hacer para que no nos toque de nuevo el papel de pariente pobre en las nuevas tramas articuladas de las luchas por un mundo alternativo? ¿Saldremos mejor paradas con una epistemología de la difracción y una cartografía de la interferencia que nos haga visibles de otro modo que como meras réplicas del deseo-discurso masculino? Es sumamente importante la política de redes entre las mujeres en orden a conseguir mayores cuotas de empowerment. Pero las redes así constituidas deben insertarse a su vez en otras

redes. Articularse. Aquí tiene el feminismo contemporáneo todo un programa de acción para cuyo éxito deberá, más que nunca, volver los ojos al pasado para no repetir errores e ingenuidades con las nuevas alianzas.

## 9.

## ¿UNA NUEVA ONTOLOGÍA DEL PRESENTE?

Michel Foucault, en su última etapa, asumía su trayectoria de investigación sobre el sujeto y el poder como el programa de una «ontología del presente», ontología de nosotros mismos y de los límites que nos constituyen. ¿Era acaso esta ontología la adecuada al imaginario de la globalización? Podríamos caracterizar este imaginario no tanto por la figuración de los límites constitutivos de nosotros mismos como por la fluidificación de estos mismos límites, la permeabilidad de las fronteras o, como Deleuze lo diría, por la desterritorialización y la descodificación de todos los flujos. Ciertamente, Foucault caracterizó también su proyecto ontológico como el de diseñar un lugar limítrofe para ver a la vez más acá y más allá de nosotros mismos, a la vez dentro y fuera, en una indagación paciente impulsada por la impaciencia de la libertad. Como lo ha afirmado Jorge Álvarez, la tarea foucaultiana de elaborar una «ontología del presente, ontología de nosotros mismos» se ha llevado a cabo desde la mirada distante, «de etnólogo» que la caracteriza. Foucault era perfectamente consciente de la dificultad de «pensar aquello que nos piensa», de objetivar y tematizar los presupuestos mismos desde los que se piensa sin que sean, a su vez, pensados. «Si, no obstante, observa con agudeza Jorge Álvarez, tal tarea podía emprenderse era acaso porque ese pensamiento que nos sustentaba había empezado a dejar de hacerlo, porque nuestra episteme amenazaba resquebrajarse y nuestras formas de experiencia empezaban a ser otras»46. La pensadora feminista Donna Haraway intenta ser quien dará cumplimiento, más allá de Foucault, a un programa ontológico de difuminación de aquellos límites y aquellas fronteras que la reflexión filosófica ha canonizado tradicionalmente. Y, como lo hemos podido ver, ha logrado hacerlo así en la medida en que nuevos inputs científicos (la primatología, tal como ha sido revisada por el feminismo, la microelectrónica, la biología y la ingeniería genética), por un lado, y nuevas instancias utópicas, como las diseñadas desde la

ciencia ficción, por otro, resultan ser articulados de forma tal que han hecho saltar los marcos desde los que se operaba la conceptualización de la realidad. Vamos a exponer aquí sumariamente en qué sentido Donna Haraway va más allá de Foucault en su adecuación al imaginario de la globalización trayendo a colación su comentario a uno de los anuncios que aparecen en las revistas de tecnociencia: «Realiza el potencial de tu línea celular», propone Bioresponse. La autora de «Las promesas de los monstruos» ve aquí la biotecnología propuesta como narrativa de salvación. Podemos observar, por nuestra parte, cómo, a diferencia de los análisis críticos de Foucault, la verdad ya no está en el sexo: nuestra verdadera naturaleza es nuestra línea celular.

En cierto modo, podemos considerar que la reorganización del panorama ontológico que Haraway nos ofrece presenta analogías con la que tuvo lugar en el siglo XVII por obra de Descartes. Ambos filósofos se ven presionados, para transformar el discurso acerca de lo que hay, por las exigencias de la nueva ciencia de su tiempo, de la que tienen un conocimiento de primerísima mano. En Grecia, así como durante la Edad Media, estuvo vigente el paradigma aristotélico que canonizaba la distinción entre naturalia y artificialia de acuerdo con el criterio según el cual los primeros, a diferencia de los segundos, tendrían en sí el principio intrínseco de su movimiento y su reposo. Los nuevos autómatas que proliferaron en el Renacimiento, vgr. los relojes, parecían tener en sí el principio de su movimiento y su reposo y, sin embargo, eran producidos por el hombre: serán considerados de ese modo, a falta de una adecuada conceptualización, mirabilia… De acuerdo con Salvio Turró47, a partir de estos artefactos cuya conceptualización era imposible desde las distinciones aristotélicas, Descartes invirtió el rango epistemológico de naturalia y artificialia. Será el autómata, en el nuevo paradigma mecanicista, el modelo de inteligibilidad del organismo vivo y no a la inversa.

Ahora bien: la nueva conceptualización de lo real que viene sugerida por esta inversión se dobla, en términos de Ryle, de la figuración del «fantasma en la máquina». Todo se enlaza explicativamente de forma inmanente pero se tiene que recurrir, en primera instancia, al «papirotazo» de la Divinidad, que así se refería irónicamente Pascal a aquel primer impulso divino que propulsaba el movimiento ab initio: a partir de ahí, todo funcionaba en una secuencia de la que se podía dar cuenta en términos estrictamente mecanicistas. En el mismo sentido, la inteligibilidad de la res extensa se inscribía en el paradigma mecanicista, pero había que añadir la res cogitans, ciudadana de otro reino… Sólo tres siglos más tarde, con los cambios epistemológicos a los que nos vienen

acostumbrando la microelectrónica y la ingeniería genética —los pilares de lo que el sociólogo Manuel Castells, al que nos hemos referido, ha llamado «el paradigma informacionalista»—, aparecen las condiciones para que el fantasma en la máquina se vaya disipando: las nuevas máquinas, como lo afirma Donna Haraway, son artefactos protésicos, se acoplan a nuestro organismo en un continuo funcional cuyo trasunto conceptual llevará a consagrar la hibridación entre máquina y organismo. Hasta los límites entre lo físico y lo no físico se vuelven imprecisos. En la reorganización del panorama ontológico que estos cambios sugieren se borran los límites fijos, no ya entre máquina y organismo, sino entre lo humano y lo animal: bebés con corazones de mandriles, experiencias de hibridación con minusválidos… Aquí encontraremos la primatología feminista en una posición estratégica epistemológicamente privilegiada. La imaginería del cyborg que nos propone Donna Haraway nos aparece, así, en el horizonte del pensamiento de la globalización como desplazamiento de todas las fronteras…

La pregunta que, sin embargo, nos queda pendiente, y que requiere seguir profundizando la investigación sobre la obra de esta sugerente autora, sería: ¿hasta qué punto es su obra un síntoma del imaginario de la globalización y hasta qué punto logra instituirse en pensamiento teórico acerca de la misma?

# AUTORAS

## Editoras

CELIA AMORÓS es catedrática de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Es autora, entre otros libros de: Hacia una crítica de la razón patriarcal (Anthropos, 1991, 3.ª ed.); Tiempo de feminismo. Sobre Ilustración, proyecto ilustrado y postmodernidad (Cátedra, 1997) También se ha especializado en el pensamiento ético-político de Jean Paul Sartre y en la historia del existencialismo. En este campo destacan sus obras Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero (Anthropos, 1987) y Diáspora y Apocalipsis. Ensayos sobre el nominalismo de Jean Paul Sartre (Alfons el Magnànim, 2001.) Están en prensa las obras: C. Amorós y Ana de Miguel (eds.), Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización (3 vols.) (Madrid, Biblioteca Nueva, 2005); y C. Amorós, La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para la lucha de las mujeres (Madrid, Cátedra, 2005). Actualmente se encuentra trabajando acerca de feminismo y multiculturalismo, concretamente en el Proyecto de investigación titulado «Feminismo, Ilustración y multiculturalidad: procesos de Ilustración en el Islam y sus implicaciones para las mujeres».

ANA DE MIGUEL ÁLVAREZ es Profesora Titular de la Universidad de A Coruña. Nacida en Santander estudia filosofía en Salamanca, donde comienza su militancia feminista en la Asamblea de Mujeres de la ciudad. Se traslada a Madrid donde defiende la tesina «Marxismo y Feminismo en Alejandra Kollontai» (1986) y se doctora en la Universidad Autónoma con la tesis «Élites y participación política en John Stuart Mill» (1990). En 1985 entra como profesora de sociología en la Universidad Politécnica de Madrid, donde dirige varios Proyectos de Fin de Carrera, entre ellos «La informática como vía hacia una tecnología no genérica» (1992). En 1987 entra a formar parte del seminario permanente Feminismo e Ilustración, dirigido por Celia Amorós. A partir de entonces se integra en su grupo de investigación en el que ha participado en numerosos proyectos y publicaciones colectivas. Ha publicado libros sobre autores clásicos del feminismo como John Stuart Mill y Alejandra Kollontai y ha

editado la obra de William Thompson y Anna Wheeler La demanda de la mitad de la raza humana, las mujeres. También ha coeditado una selección de las obras de Flora Tristán. Una selección de sus trabajos ha sido traducida al portugués bajo el título O feminismo Ontem e Hoje (2002). En la actualidad está trabajando sobre el feminismo como movimiento social y entre sus publicaciones cabe destacar El movimiento feminista y la construcción de marcos de interpretación: el caso de la violencia contra las mujeres (2003), Hacia un nuevo Contrato Social: políticas de redefinición y políticas reivindicativas en la lucha feminista (2002) y The Feminist Movement and Redefinition of Reality (2005). Junto a Celia Amorós ha coordinado durante años el curso Historia de la Teoría Feminista.

## Coautores

ASUNCIÓN OLIVA PORTOLÉS es Doctora en Filosofía y Catedrática de Instituto de Enseñanza Secundaria. Fue profesora ayudante de Filosofía y de Historia de la Psicología en la Universidad Autónoma en Madrid durante los cursos 1968 a 1972, años en los que publicó numerosos artículos sobre filosofía en la Enciclopedia SALVAT 20. Hizo su tesis doctoral en la UNED, dirigida por Celia Amorós, con el título «Críticas al sujeto de la modernidad en el feminismo filosófico de fines del siglo XX». Es miembro del Consejo del Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM y ha codirigido, en el marco de este Instituto, las Jornadas celebradas bajo el título «Una lectura feminista del psicoanálisis y la filosofía» en marzo de 2002, de las que surgió el libro Crítica feminista al psicoanálisis y la filosofía, coeditado con Teresa López Pardina y publicado por la Editorial Complutense en 2003. Asimismo, desde Octubre de 2002 a marzo de 2003 dirigió, junto a otros miembros del Consejo, un curso interdisciplinar sobre «El multiculturalismo y las mujeres», en el Círculo de Bellas Artes de Madrid. Ha escrito en la revista Isegoría y en el año 2003 publicó un estudio sobre Feminismo postcolonial en los Cuadernos de Trabajo del Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM. Ha pronunciado varias conferencias sobre temas de género y en la actualidad participa como profesora en el curso sobre Historia de la Teoría Feminista, curso que es una de las actividades anuales del Instituto de Investigaciones Feministas, en las sesiones que abordan el tema de los debates sobre el género y el feminismo postcolonial.

Forma parte, asimismo, del equipo docente del título de Master en Feminismo y Género que comenzará el próximo curso 2005-2006 dentro del marco del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid.

RAMÓN DEL CASTILLO (Madrid, 1964) es Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense y Profesor Titular del Dpto. de Filosofía de la UNED, donde enseña cursos de teoría cultural y de filosofía contemporánea. Actualmente imparte el curso Individualismo y comunitarismo en los Estados Unidos. Entre sus publicaciones Conocimiento y Acción. El giro pragmático de la filosofía (UNED); introducción a Pragmatismo, de William James (Alianza Editorial), epílogo a Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX (Paidós), de Richard Rorty; «El amigo americano», prólogo a Viejo y nuevo individualismo de John Dewey (Paidós); «Érase una vez América», introducción a La opinión pública y sus problemas (Morata) también de Dewey; y «Las ilusiones de la estética», prólogo a La estética como ideología, de Terry Eagleton (Trotta, en prensa) Algunos de sus últimos artículos: «Varieties of American Ecstasy» (William James Society, Boston), «Whitman, James y la religión americana» (Aproximaciones a William James, Biblioteca Nueva) y «Cultural Supplements: An Eagletonian Fable on the Fall of the Left», en Postmodern Practices (Münster-LIT-Verlag).

ALICIA H. PULEO es doctora en Filosofía y Directora de la Cátedra de Estudios de Género de la Universidad de Valladolid. Ha participado del Seminario Feminismo e Ilustración desde su creación por Celia Amorós. Una de sus líneas de investigación es la conceptualización de los sexos en el origen de la democracia moderna. En el marco de sus trabajos sobre género y ética medioambiental, ha dirigido el seminario Feminismo y Ecología en la Universidad Complutense de Madrid y es coautora de Mujeres y Ecología. Historia, Pensamiento, Sociedad (2004). Entre sus libros, destacaremos Filosofía, Género y pensamiento crítico (2000) y Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la Filosofía Contemporánea (1992). De sus numerosos artículos, publicados en diversos países de América y Europa, recordaremos, «Gender, Nature and Death» (2005), «Filosofía e gênero: da memoria do passado ao projeto de futuro» (2004), «Philosophie und Geschlecht in Spanien» (2002) y «Filosofía, política y sexualidad» (2002).

MARÍA LUISA FEMENÍAS es Profesora Titular de la Universidad Nacional de la Plata (Argentina) y Directora de la Carrera de Filosofía (2000-2005) de la

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la misma Universidad. Ha publicado numerosos artículos y libros de divulgación sobre Aristóteles (Cómo leer a Aristóteles, Madrid, 1994; ¿Aristóteles filósofo del lenguaje?, Buenos Aires, 1997) y sobre lecturas y problemas contemporáneos del feminismo: Inferioridad y Exclusión (Buenos Aires, 1996), Sobre sujeto y género: lecturas feministas de Beauvoir a Butler (Buenos Aires, 2000), Judith Butler: Una introducción a su lectura (Buenos Aires, 2003). También ha realizado compilaciones sobre el feminismo en Iberoamérica como Perfiles del Feminismo Iberoamericano I (Buenos Aires, 2002) y Perfiles del Feminismo Iberoamericano II (Buenos Aires, 2005). Es co-editora desde 1992 de la revista Mora del Instituto Interdisiciplinario de Estudio de Género de la Universidad de Buenos Aires.

ROSA COBO BEDIA es Profesora Titular de Sociología de la Universidad de A Coruña y directora y cofundadora del Seminario Interdisciplinar de Estudios Feministas (2001-2003) de la misma universidad. Ha publicado algunos libros, como: Las mujeres españolas: lo privado y lo público y Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau. Entre sus últimas publicaciones cabe destacar Multiculturalismo, democracia paritaria y participación política (1999), El declive de la postmodernidad (Argentina, 2001), Democracia paritaria y sujeto político feminista (2003), Sexo, democracia y poder político (2004) y Género, feminismo y teoría política (México, 2005) (Coautora). En la actualidad investiga sobre multiculturalismo y globalización.

# NOTAS

## Capítulo 1

1

C. Delphy, L’ennemi principal II, Penser le genre, París, Editions Syllepse, 2001, pág. 52.

2

En inglés existe una categoría particular, llamada «género natural», que designa la ausencia de sexo de un sustantivo.

3

T. De Lauretis, Diferencias, Madrid, Horas y Horas, 2000, páginas 36-37. Este capítulo es la introducción, algo modificada, a su obra Technologies of Gender. Essays in Theory, Film and Fiction, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

4

V. Demonte, «Sobre la expresión lingüística de la diferencia», en C. Bernis y cols. (eds.), Los Estudios sobre la Mujer: de la investigación a la docencia, Madrid, Instituto Universitario de Estudios sobre la Mujer, 1991, pág. 291.

5

Corbett J. Greville, Gender, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pág. 5.

6

V. Demonte, art. cit., pág. 292.

7

K. Millet, Política Sexual, Madrid, Cátedra, 1995, pág. 82.

8

M. Hawkesworth, «Confounding Gender», en Signs (22), 3, primavera de 1997, pág. 651.

9

Tomo este ensayo de la obra editada por Linda Nicholson, The Second Wave, A Reader in Feminist Theory, Nueva York-Londres, Routledge, 1997. La traducción de las citas es mía.

10

G. Rubin, art. cit., en The Second Wave, pág. 32.

11

G. Rubin, art. cit., pág. 34.

12

V. Maquieira, «Género, diferencia y desigualdad», en E. Beltrán y V. Maquieira (eds.), Feminismos. Debates teóricos contemporáneos, Madrid, Alianza, 2001, pág. 163.

13

Carol Vance (comp.), Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality, Routledge, 1984. En esta obra la preocupación de Rubin no será ya la de teorizar sobre el género sino la de desarrollar una teoría sexual que incluya a las minorías sexuales.

14

He tomado las citas de la traducción al castellano: C. Vance (comp.), Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina, Madrid, Revolución, 1989, pág. 186. Esta traducción recoge sólo una selección de textos de la obra original.

15

Cfr. G. Anzaldúa y C. Moraga, This Bridge called my Back: Writings by Radical Women of Color, Watertown, MA., Persephone Press, 1981.

16

L. Nicholson, Gender and History. The Limits of Social Theory in the Age of the

Family, Nueva York, Columbia University Press, 1986, páginas 17-66.

**17**

Joan Wallace Scott, Gender and the Politics of History, Nueva York, Columbia University Press, 1988, págs. 28 y sigs. La traducción al castellano está en Cangiano y DuBois (eds.), De mujer a género. Teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993. Las citas que haré serán de la traducción al castellano.

**18**

J. W. Scott, ob. cit., pág. 32.

**19**

Ibíd., págs. 35-37.

**20**

T. de Lauretis, Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction, Indiana University Press, 1987, pág. 3. El capítulo que da título al libro está traducido al castellano en T. De Lauretis, Diferencias, Etapas de un camino a través del feminismo, Madrid, Horas y Horas, 2000.

**21**

T. De Lauretis, Diferencias, pág. 38.

22

Ibíd.

23

Ibíd., pág. 9.

24

Ibíd., pág. 25.

25

Incluido en el libro editado por L. Nicholson, Feminism/Postmodernism, Nueva York-Londres, Routledge, 1989, págs. 324 y sigs. Este artículo está escrito unos meses antes de la publicación de la primera edición de su obra Gender Trouble.

26

Ibíd., pág. 334.

27

J. Butler, Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, Londres, Routledge, 1999, pág. 172.

28

Ibíd., págs. 173-176.

29

J. Butler, «Gender Trouble, Feminist Theory and Psychoanalytic Discourse», en L. Nicholson (ed.), Feminism/ Postmodernism, Nueva York-Londres, Routledge, 1989, págs. 338-339.

30

El título original es Herculine Barbin, dite Alexina B., presenté par Michel Foucault, París, Gallimard, 1978.

31

J. Butler, Gender Trouble, pág. 178.

32

Ibíd., págs. 179-180.

33

J. Butler, Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, Londres, Routledge, 1990, pág. 185.

34

Para un análisis crítico de la concepción del género en Butler, confrontar la obra

de M.ª L. Femenías, Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler, Buenos Aires, Catálogos, 2000.

35

S. Jeffreys, La herejía lesbiana, Madrid, Cátedra, 1996, págs. 148-151.

36

J. O’Driscoll, en «Outlaw Readings: Beyond Queer Theory» (Signs, vol. 22, núm. 1, 1996, págs. 30 y sigs.) sugiere diferenciar la teoría gay, lesbiana, transgenérica, etc., de lo que denomina outlaw theory para significar la transgresión sexual de cualquier tipo y evitar así la confusión que ocasiona la denominación de queer.

37

M. Wittig, «One is not Born a Woman», en L. Nicholson (ed.), The Second Wave, A Reader in Feminist Theory, Nueva York-Londres, Routledge, 1997, pág. 266. Este título es el comienzo de la célebre cita de El Segundo Sexo de Simone de Beauvoir.

38

S. Bordo, «Feminism, Post-modernism and Gender-Scepticism», en Nicholson ed., Feminism/ Postmodernism, Nueva York-Londres, Routledge, 1989, pág. 141.

39

Ibíd., págs. 152-153.

40

La idea de «localización» del sujeto, que ha tenido una gran repercusión en el feminismo anglosajón, desde Harding a Haraway, está expresada por primera vez en A. Rich, «Notes towards a Politics of Location», en Blood, Bread and Poetry, Selected Essays 1979-1985, Nueva York, W. W. Norton, 1986.

41

«Criticism, Feminism and Institution», entrevista con E. Grosz en junio de 1984, incluida en G. C. Spivak, The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues, Londres-Nueva York, Routledge, 1990, pág. 11.

42

R. Braidotti, Nomadic Subjects, Nueva York, Columbia University Press, 1994, pág. 4.

43

S. Benhabib, Situating the Self, Cambridge, Polity Press, 1992. Cito por la traducción castellana de este capítulo de su libro que aparece con el título «El Otro generalizado y el Otro concreto» en Benhabib y Cornell, Teoría feminista y teoría crítica, Valencia, Alfóns el Magnànim, 1990, pág. 125.

44

N. Fraser, Justice Interruptus. Critical Reflections on the «Postsocialist»

Condition, Nueva York, Routledge, 1997. Traducida al castellano como Iustitia Interrupta, trad. M. Holguín e I. Jaramillo, Santa Fé de Bogotá, Ed. Siglos del Hombre, Universidad de los Andes, 1997, pág. 203.

**45**

S. Benhabib, «Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation», en Signs, vol. 24, núm. 2, 1999.

**46**

C. Delphy, ob. cit., pág. 27.

**47**

C. Amorós, Tiempo de feminismo, Madrid, Cátedra, 1997, pág. 358.

**48**

Ibíd., pág. 30. Esta tesis «fuerte» distingue la postura de Amorós de la de Fraser y, por supuesto, de las feministas postmodernas.

**49**

C. Amorós, «Notas para una teoría nominalista del patriarcado», Asparkía, Universitat Jaume I, Castellón, 1992, pág. 52.

**50**

C. Molina, «Debates sobre el género», en C. Amorós (ed.), Feminismo y filosofía, Madrid, Síntesis, 2000, pág. 281. Cfr. también Dialéctica feminista de la Ilustración, Barcelona, Anthropos, 1994, págs. 265-266.

**51**

A. H. Puleo, Filosofía, género y pensamiento crítico, Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio, Editorial de la Universidad de Valladolid, 2000, pág. 150.

**52**

C. Amorós Hacia una crítica de la razón patriarcal, Barcelona, Anthropos, 1985, pág. 103.

## Capítulo 2

**1**

*Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, pág. 6.*

**2**

Ibíd., pág. 7. La alusión a Gramsci es importante porque Fraser ha comentado que ella no considera lo social como un espacio unidimensional bajo el dominio de la administración y la razón instrumental. Es un campo multivalente y cuestionable. Eso —dice ella—, la empuja a incorporar algunas características de la concepción gramsciana de una «sociedad civil» («Struggle over Needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late Capitalist Political

Culture», Unruly Practices, pág. 185). Esta proximidad a Gramsci puede también advertirse en su concepción de las relaciones entre teoría y praxis dado que, según Fraser, se puede, sobre la base de prácticas específicas, elaborar una teoría que, al identificarse con los elementos importantes de la propia práctica, permita acelerar sus consecuencias, hacerla más coherente y eficiente. Sobre un desarrollo de perspectivas feministas-socialistas a partir de motivos de inspiración gramsciana, véase, de Nancy Hartock, «La teoría feminista y el desarrollo de la estrategia revolucionaria», en Patriarcado capitalista y feminismo socialista, Einsenstein Z. ed., México, Siglo XXI, 1980, págs. 61-80.

**3**

*Unruly Practices, pág. 7.*

**4**

Ibíd., pág. 12.

**5**

Además, ella usa «patriarcado no como un término genérico para la dominación masculina sino más bien como una designación para una formación socio-histórica muy específica» (Unruly Practices, pág. 158). «Por patriarcado no sólo entendemos cierto tipo de relaciones entre hombres y mujeres, sino que nos referimos a sociedades articuladas por relaciones jerárquicas, donde casi todo está subordinado a algún superior, fuera éste rey, noble, señor feudal, padre o marido» («Contrato versus caridad: una reconsideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social», Isegoría, 6, Madrid, CSIC-Instituto de Filosofía, 1992, págs. 71-72).

**6**

Originalmente publicado en New German Critique, 33, 1984, páginas 127-54. Luego incluido como cap. sexto en Unruly Practices (véase supra, n. 1), págs. 113-144. Hay traducción castellana de Ana Sánchez en S. Benhabib, y D. Cornell (eds.), Teoría feminista y teoría crítica, Valencia, IVEI, Edicions Alfons el Magnànim, 1990, págs. 48-88. A partir de ahora citaré este artículo con las páginas de esta edición castellana.

**7**

Crisis de legitimación del capitalismo tardío (Buenos Aires, Amorrortu, 1975) y Teoría de la acción comunicativa (2 vols., Madrid, Taurus, 1987-1988). Para entender el punto de vista de Fraser conviene leer, sobre todo, lo que Habermas dice sobre los nuevos movimientos sociales en el segundo volumen de esta obra (cap. viii).

**8**

«¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del género», en Teoría feminista y…, ob. cit., pág. 60, n. 16.

**9**

*Unruly Practices, pág. 9.*

**10**

«The New Obscurity. The Crisis of the Welfare State and the Exhaustion of Utopian Energies», en J. Habermas, The New Conservatism, Cambridge, 1989, págs. 48-70. (Citado por Tomas McCarthy en «Complejidad y democracia», Ideales e Ilusiones, Madrid, Tecnos, 1992, pág. 189. Trad. de Ángel Rivero).

**11**

«¿Qué tiene de crítica…», ob. cit., págs. 58-59.

**12**

Ibíd., pág. 60.

**13**

En realidad, la relación entre la esfera pública y la privada es más compleja. Como han señalado S. Benhabib y D. Cornell en su introducción a Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies (Basil Blackwell, 1987; traduccción castellana de Ana Sánchez, Teoría feminista y teoría crítica, S. Benhabib y D. Cornell [eds.], Valencia, IVEI, Edicions Alfons el Magnànim, 1990, págs. 16-17), en un primer nivel hay una dicotomía entre, por un lado, la economía, lo político y el aparato administrativo y jurídico del Estado y, por otro lado, la familia. Según está escisión, hay que contraponer el ámbito donde, como agentes económicos, ciudadanos políticos y personas legales, se puede compartir todo por igual, y el ámbito privado de la intimidad, la sexualidad o el afecto que caracteriza a la familia nuclear moderna. A su vez, la esfera económica es privada cuando se contrasta con el aparato del Estado administrativo y con la esfera de la participación política y formación de opinión (Öffentlichkeit). La norma de prosecución del interés privado y de la maximización de la utilidad que caracteriza a la economía oficial del capitalismo tardío contrasta con la concepción del estado de bienestar como cuestión pública.

**14**

Sobre las relaciones entre sistemas y mundo de la vida puede leerse, en castellano, «Técnica y legitimación», en A. Jiménez y S. Más, Teorema, vol. XIV, 3-4, 1984, págs. 511-546. Véase también «Complejidad y democracia» de T. McCarthy (véase supra n. 10) para una exposición muy crítica del modelo habermasiano del cambio social.

**15**

Ibíd.

**16**

Ibíd., pág. 73, n. 34. Al insistir en esta interdependencia entre ambas esferas, el de Fraser podría considerarse como un enfoque de «sistema único», pero —dice ella— «encuentro esa denominación equívoca porque no considero que mi enfoque sea primordial ni exclusivamente un enfoque de “sistemas”» (ibíd., pág. 54). Fraser cree que se necesitan dos tipos de enfoques para analizar cualquier formación social, pero no divide, como Habermas, la sociedad en dos componentes: «sistema» y «mundo de la vida» (ibíd.). Fraser desarrolla aquí algunos argumentos de Thomas MacCarthy en su «Complexity and Democracy, or the Seduceness of Systems Theory» (New German Critique, 35, 1985, 27-55. Traducc. castellana de Ángel Rivero en McCarthy, Ideales e Ilusiones, Madrid, Tecnos, 1992, págs. 165-192). Según éste, no se pueden distinguir las democracias de estado administrativo de las asociaciones políticas democráticas participativas sobre la base de la funcionalidad, la intencionalidad y las relaciones comunicativas, dado que encontramos esos tres rasgos en los dos contextos, o sea, dado que esos tres rasgos no son exclusivos. «Encuentro —dice Fraser— persuasivos estos argumentos y no veo ninguna razón para que no puedan sostenerse también para el puesto de trabajo capitalista y para la familia nuclear restringida moderna» («¿Qué tiene de crítica…», pág. 56, n. 11). Por eso Fraser trata de mostrar empíricamente que «tanto en el puesto de trabajo como en la familia nuclear moderna, las consecuencias también pueden estar entrelazadas de formas no intencionales por parte de los agentes (…); al mismo tiempo, en ambos contextos, los agentes coordinan sus mutuas acciones conscientemente e intencionalmente, y en ambos contextos, los agentes coordinan sus acciones dentro del lenguaje y mediante él» (ibíd.).

**17**

Ibíd., pág. 139.

18

Ibíd., pág. 55. Obsérvese que Fraser dice que las prácticas de la crianza de los hijos no constituyen per se prácticas de la reproducción simbólica, pero no dice que en algún momento no puedan considerarse así: «en ciertas circunstancias y dados ciertos propósitos, podría ser útil considerarla desde el punto de vista de la reproducción simbólica —por ejemplo, si se desea contestar la opinión dominante, dentro de una cultura política sexista, según la cual esta ocupación tradicionalmente femenina es meramente instintiva, natural y ahistórica» (ibíd., pág. 53).

19

Ibíd., pág. 61.

20

Ibíd., pág. 53.

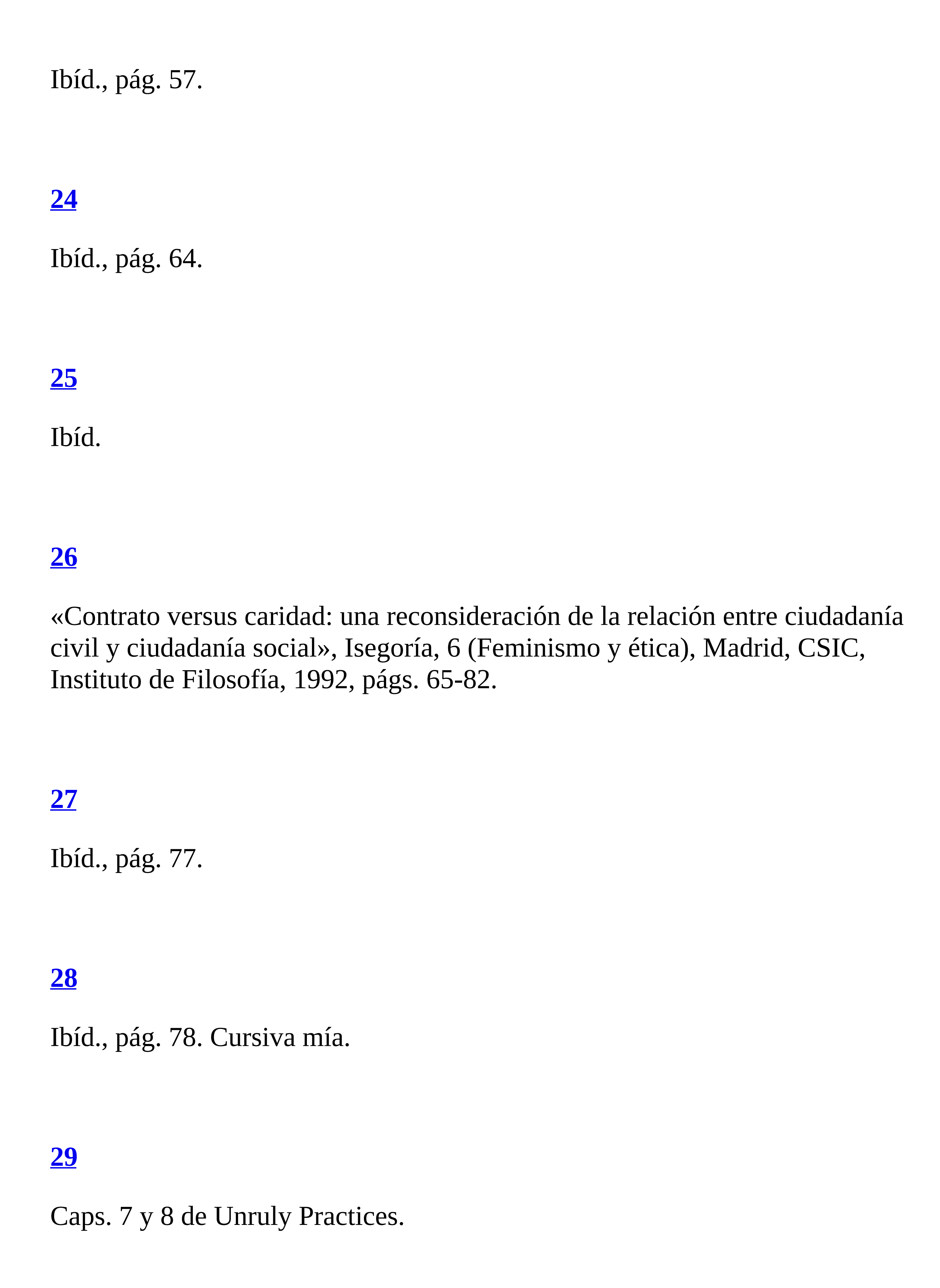
21

Ibíd.

22

Ibíd., pág. 60.

23



Ibíd., pág. 57.

24

Ibíd., pág. 64.

25

Ibíd.

26

«Contrato versus caridad: una reconsideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social», Isegoría, 6 (Feminismo y ética), Madrid, CSIC, Instituto de Filosofía, 1992, págs. 65-82.

27

Ibíd., pág. 77.

28

Ibíd., pág. 78. Cursiva mía.

29

Caps. 7 y 8 de Unruly Practices.

30

«Qué tiene de crítica…», pág. 83.

31

Ibíd., pág. 84.

32

Ibíd. A partir de sus consideraciones sobre el género Fraser incide aquí en uno de los puntos más discutibles de la teoría de Habermas sobre los movimientos sociales. Según hemos visto, Habermas cree que un ideal democrático debería ser el de colocar al mercado y a la administración bajo el control de la voluntad popular. En la Teoría de la acción comunicativa (vol 2., cap. viii) llega a decir que es difícil lograr este control desde dentro de las organizaciones formales de la democracia, del Estado y de los partidos políticos formalmente organizados y que, por tanto, la fuente de recursos estaría fuera de organizaciones formales de cualquier tipo. Esta exaltación de una reactivación de la esfera pública a través de organizaciones informales es algo que Fraser consigue poner en entredicho. Primero, porque para ella asociar la eficacia de un movimiento con su informalidad puede ser la coartada para evitar la modificación de instituciones a través de grupos de presión. Segundo, porque los límites entre formalidad e informalidad no son tan nítidos como los pinta Habermas. La constitución de unas prácticas como prácticas informales es un hecho concomitante a la consolidación e institucionalización de otras prácticas. Fraser puede celebrar tanto como Habermas la proliferación en las democracias de movimientos sociales pero por las razones que hemos visto, insiste mucho más en la necesidad de traducir demandas sociales en derechos formales.

33

Estas sugerencias se pueden encontrar en dos capítulos de Unruly Practices: «Struggle over Needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late

Capitalism Political Culture» (Cap. 8) y «Women, Welfare and the Politics of Need Interpretation» (cap. 7). También debe leerse «Ethic of Solidarity» (Praxis International, 5, núm. 4, 1986, págs 425-29).

**34**

Los comentarios de Fraser sobre Foucault son mucho más abundantes que los que hace sobre Bourdieu. Sin embargo, considero que recurre a éste en mayor medida para estudiar los intercambios discursivos y el poder del lenguaje. Las breves pero iluminadoras referencias de Fraser a Bourdieu se encuentran en «Struggle over Needs…», Unruly Practices, pág. 184, n. 8, 185-186 (n. 22). De Bourdieu véase, sobre todo, El sentido práctico (Madrid, Taurus, 1991) y ¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos (Madrid, Akal, 1980). Fraser también se apoya en una versión inglesa de un artículo de Bourdieu, «The Social Space and The Genesis of Groups», Social Science Information, 24, 2, 1985, págs. 195-220.

**35**

Dicho en términos de Bourdieu: una clasificación puede producir, al tiempo que ser resultado de, una diferencia, porque la clasificación es un producto que, a posteriori, se justificará como más o menos fundada en la realidad según el número de elementos que agrupe o separe. (¿Qué es hablar? Economía de los intercambios lingüísticos, Madrid, Akal, 1985, págs. 88-89). Llevaría mucho tiempo mostrar cómo reutiliza Fraser elementos del modelo de Bourdieu. Aunque Fraser no lo hace explícitamente, yo escogería el siguiente texto de Bourdieu como resumen de los problemas que a la autora le interesa proyectar sobre las políticas de los discursos de las necesidades: «…es en la constitución de los grupos —dice Bourdieu— donde mejor puede verse la eficacia de las representaciones, y, en particular, de las palabras, de las consignas, de las teorías que contribuyen a constituir el orden social imponiendo en él los principios de división y, más ampliamnmete, el poder simbólico de todo el teatro político que realiza y oficializa las visiones del mundo y las divisiones políticas. El trabajo político de representación (en palabras o en teorías, pero también en manifestaciones, ceremonias o cualquier otra forma de simbolización de las

divisiones o de las oposiciones) eleva a la objetividad de discurso público o de práctica ejemplar una manera de ver y vivir el mundo social hasta ese momento relegada al estado de suposición práctica o de experiencia tácita y a menudo confusa (malestar, revuelta, etc.); y permite así que los agentes descubran sus propiedades comunes más allá de la diversidad de situaciones particulares que aíslan, dividen o desmovilizan, y construyan su identidad social en base a rasgos de pertenencia propios para constituirlos como índices de pertenencia a una misma clase. El paso del estado de grupo práctico al estado de grupo instituido… supone la construcción del principio de clasificación capaz de producir el conjunto de propiedades distintivas características del conjunto de los miembros de ese grupo y de anular al mismo tiempo el conjunto de las propiedades no pertinentes que una parte o la totalidad de sus miembros posee por otras razones (por ejemplo, las propiedades de nacionalidad, edad o sexo) y que podrían servir de base a otras condiciones. Así pues, la lucha se funda en la constitución de la clase (social, étnica, sexual, etc.); no hay grupo que no sea campo de una lucha para la imposición del principio legítimo de constitución de los grupos y no hay distribución de propiedades, trátese del sexo o de la edad, de la educación o de la riqueza, que no pueda servir de base a divisiones y a la lucha propiamente política. La construcción de grupos dominados sobre la base de tal o cual diferencia es inseparable de la construcción de grupos establecidos sobre la base de propiedades o cualidades genéricas … que, en otro estado de las relaciones de fuerza simbólicas, definen la identidad social, a veces incluso la identidad legal, de los agentes concernidos. Toda tentativa para instituir una nueva división tiene que contar con la resistencia de quienes, ocupando la posición dominante en el espacio así dividido, tienen interés en la perpetuación de una relación dóxica con el mundo social que lleva a aceptar como naturales las divisiones establecidas o a negarlas simbólicamente por la afirmación de una unidad (…) de mayor rango» (ibíd., págs. 98-99). Por su parte, Fraser intenta mostrar que los discursos sobre las necesidades que crecen en el capitalismo del bienestar se construyen y deconstruyen y, por eso, aunque las afinidades se puedan medir en términos de fuerza y poder, es en la lucha por imponer un discurso o interpretación de la necesidad donde se definen las propiedades reales de los grupos.

Por otro lado, esta proximidad de Fraser al modelo de Bourdieu de los intercambios materiales y simbólicos arroja luz sobre el enfoque metodológico de Fraser que, como hemos visto, no es ni estructural u objetivador ni hermeneútico o interpretativo. Si se puede mostrar que los actos discursivos son a la vez condición y producto de las diferencias materiales objetivables, describibles en términos cuantitativos, si la lucha social es inseparablemente

lucha por la distribución de bienes y lucha por la imposición de una forma legítima de representar la relación de fuerzas que manifiesta esa distribución, ¿no son las luchas de discursos más eficaces de lo que creen los enfoques objetivistas y menos autónomos de lo que creen los enfoques hermeneúticos? Para la afinidad metodológica entre Fraser y Bourdieu, léase de éste último el cap. 9 («La objetivación de lo subjetivo») y págs. 47-53 de El sentido práctico (Madrid, Taurus, 1991).

**36**

«Struggle over Needs.», Unruly Practices, pág. 165.

**37**

Ibíd., pág. 166.

**38**

Ibíd., pág. 149.

**39**

Ibíd., pág. 146. Las cursivas son mías.

**40**

Ibíd., pág. 175.

**41**

Ibíd., pág. 165.

42

«Fundamentalist Sex: Hitting below the Bible Belt», en B. Ehrenreich, E. Hess y G. Jacobs, Re-making Love: The Feminization of Sex, Nueva York, 1987.

43

«Sexism by a Subtler Name? Postindustrial Conditions and Postfeminism Consciousness in the Silicon Valey», Socialist Review, 96, 1988.

44

«Struggle over Needs…», Unruly Practices, págs. 172-173.

45

Sobre Foucault, véase «Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions», «M. Foucault: A "Young Conservative"?» y «Foucault's Body Language: A Posthumanist Political Rhetoric», todos ellos recogidos en Unruly Practices.

46

«Struggle over Needs», ibíd., pág. 177. Otros ejemplos de repolitización de distinto alcance pueden ser el de la resistencia de las receptoras negras pobres en los años 60 a las interpretaciones de «familia» inscritas en los programas de ayuda a familias con hijos a su cargo. Las relaciones de intercambio y donativos a través de parentesco de comidas preparadas, transporte y vestimenta, cuidado

de niños e incluso intercambio de éstos redefinió la necesidad tal y como se definía en el programa. Las receptoras usaron los beneficios del programa más alla de los confines de la categoría administrativa principal de los programas, a saber: «la casa». Se evitó construir familias nucleares, y por tanto fueron beneficiarias, aunque no clientes definidos por el programa. Al usar los beneficios más allá de lo doméstico, «alteraron los significados de estos beneficios definidos por el Estado y, de ese modo, de las necesidades a las que esos beneficios tienen que dar satisfacción y al mismo tiempo cuestionan el modo en el que el Estado las localizaba como sujetos. El programa las trataba como madres biológicas que pertenecen a familias nucleares. Ellas actuaron como miembros de redes de parentesco. Esto ilustra esa otra parte de la negociación de las interpretaciones, el hecho de que los clientes pueden seguir politizando la necesidad». La prueba de que éste es el verdadero terreno de lucha política es la forma y criterios en que la administración puede cancelar o recortar ayudas.

Un tercer y último ejemplo que merecería la pena citar es la resistencia de adolescentes negras embarazadas a las construcciones terapeúticas de sus experiencias estudiada por la socióloga Prudence Rains al comparar a finales de los años 70 las conductas de adolescentes blancas y negras embarazadas. Las instituciones residenciales para blancas eran costosas y privadas y ofrecían servicios «para buenas chicas que han cometido un error», con terapias individualizadas y de grupo, con asistencia psiquiátrica. En estas sesiones se les animaba a interpretar su embarazo como una forma de expresar el rechazo de la autoridad de los padres o una demanda de amor de éstos. Y se asociaba el evitar esos errores con el reconocimiento de los motivos emocionales «profundos». Parece ser que las chicas blancas internalizaron esa perspectiva (quizá, aunque no lo dice Fraser, la pudieron internalizar porque sus valores les permitían sentirse objetivamente próximas a ciertas redescripciones). Fraser habla de los informes de las adolescentes como narraciones. El cambio de una idea de «error» (representación primaria de las adolesentes por sus valores familiares y grupales) por la idea psiquiátrica de «trastorno emocional» dejaba de lado el pasado al tiempo que daba cuenta de él (en palabras de Rains) de un modo tal que hacía creer a las chicas que actuarían de modo diferente en el futuro. Ese modelo parecía realzar la capacidad de las chicas para su autodeterminación individual. Pero la narración quitaba importancia a la sexualidad y abordaba ésta como manifestación de otras necesidades emocionales no sexuales. Además, restaba peso a la cuestión potencialmente polémica del consentimiento frente a la coerción en el medio heterosexual adolescente, excusando al chico y

revisando el sentido de lo que decía la chica en términos de una relación no consensual. Todo el asunto implicaba el tema de las relaciones prematrimoniales. También el de la necesidad de uso de anticonceptivos. El caso de las adolescentes negras fue diferente. Estas asistían a instalaciones municipales no residenciales que ofrecían cuidados prenatales, escolarización y sesiones con asistentes sociales. Las sesiones, sin embargo, eran similares en su esquema terapeútico a las de las blancas. Pero este enfoque tuvo mucho menos éxito. Las chicas negras se resistieron al juego de lenguaje de pregunta-respuesta e incluso lo utilizaron contra las asistentes. Les molestaba la falta de directrices de éstas, su neutralidad moral, su predilección por hacer preguntas demasiado personales y su negativa a contestar preguntas personales hechas por las chicas. El humor, la ironía y el juego desestabilizó el juego de lenguaje terapeútico. (Por ejemplo, la pregunta «¿Cómo te quedaste enbarazada?» se interpretaba como pregunta «estúpida», siendo habitual responder: «¿Es que no lo sabes?», o «¿tú qué crees?»).

La conclusión de Fraser es que estas mujeres idearon en grupo un repertorio de estrategias para resistirse a que se les inculcaran normas de individualidad y afectividad de la clase media blanca, y adquirieron «una profunda conciencia del subtexto de poder que subyacía a sus interacciones con la asistente social y de la dimensión normalizadora de la iniciativa terapeútica», intentando, a la vez, sacar algún provecho de los servicios de salud de las instalaciones.

**47**

«Women, Welfare, and the Politics of Need Interpretation», Unruly Practices, cap. 7, pág. 156.

**48**

Ibíd., veáse también n. 32, pág. 160.

**49**

*Unruly Practices (Introduction), pág. 6. Véase también pág. 145.*

**50**

«Struggle over Needs…», Unruly Practices, pág. 182.

**51**

Ibíd.

**52**

Apoyo este comentario en la observación de Fraser en la n. 41 de «Struggle over Needs».

**53**

*Praxis International, 5, núm. 4, 1986, págs. 425-29.*

**54**

Fraser ha reconocido la gran influencia que ha ejercido Rorty sobre ella, porque la deconstrucción rortyana de las tradiciones anglosajonas de análisis filosófico permitió que antiguos miembros de la New Left dirigieran sus miradas a la filosofía continental y a las críticas posmodernas de la filosofía y de los metarrelatos (véase Unruly Practices, pág. 9). No obstante, en el excelente «Solidarity or Singularity: Richard Rorty between Romanticism and Technocracy» (Unruly Practices, cap. 5), Fraser ha dejado claras las diferencias entre su crítica de los grandes relatos filosóficos y la rortyana. Este asunto merece una atención especial y no puedo extenderme aquí.

**55**

«¿Qué tiene de crítica…», pág. 85.

**56**

Theory, Culture & Society, núm. 2-3, 1988, págs. 373-94 (reeditado en Feminism and Posmodernism, L. Nicholson [ed.], Routledge, Capman & Hall, 1989, págs. 19-38).

**57**

«Falsas antítesis: Una respuesta a Seyla Benhabib y Judith Butler» (Praxis International, 11, núm. 2, 1991). Traducción inédita de Pedro Francés para el Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense. Madrid. Cito por esta edición.

**58**

«Falsas antítesis», pág. 2.

**59**

Ibíd., pág. 5. Entre los ejemplos de esos grandes relatos, Fraser incluye obras como Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Familiy (Columbia University Press, 1986), de Linda Nicholson; Capitalism, Family and Personal Life (Harper & Row, 1986), de E. Zaretsky; Heroes of Their Own Lives: The Politics and History of Familiy Violence, Boston 1880-1960 (Penguin Books, 1988), de Linda Gordon; Gender and the Politics of History (Columbia University Press, 1988), de J. Wallach; y «The Female World

of Love and Ritual: Relations between Women in 19th Century America» (Signs, vol. 1. núm. 1, 1975, págs. 1-29), de C. Smith Rosenberg.

**60**

«Falsas antítesis», pág. 5. Subs. míos.

**61**

Ibíd., pág. 6.

**62**

Ibíd., pág. 7. Cursivas mías. Para una posición distinta a la de Fraser, véase de Nancy Hartock «Rethinking Modernism: Minory versus Majority Theories», en Cultural Critique 7, 1987, págs. 187-206; Sandra Harding, «The Inestability of the Analytical Categories of Feminism Theory», en Signs: Journal of Women in Culture and Society, 11, núm. 4, 1986, págs. 645-64. También, Riley, D., «Am I That Name?» Feminism and the Category of 'Women' in History», Minneapolis, 1988.

**63**

Critique Norm and Utopia, Nueva York, Columbia University Press, 1986. Véase también de Benhabib, Situating the Self. Gender, Community and Posmodernism in Contemporary Ethics, Nueva York, Routledge, 1989.

**64**

«Falsas antítesis», pág. 9. Fraser habla de unruly practices, en varios sentidos:

desde luego, en el de prácticas indeterminadas, sentidos imprevistos, virajes y desmarques en las interpretaciones, formas alteradas de seguir unas reglas. En un sentido general, pues, unruly apela a la idea de prácticas «indisciplinadas», acciones que no se pueden reglamentar totalmente, prácticas que introducen cambios y que producen situaciones nuevas no abarcadas por las reglas o normas que, se supone, deberían preverlas y controlarlas. Esta defensa de la primacía de la práctica no implica una disolución de la teoría. La realización de teorías es parte de las necesidades de las propias prácticas. Al mismo tiempo, las consecuencias normativas de esas generalizaciones no funcionan como prescripciones universales, porque siguen necesitando del juicio práctico sobre su aplicabilidad a un caso específico (no es posible concebir una consecuencia normativa más general sin que antes se haya asumido un contexto práctico en relación con el cual sea inteligible, razonable). Podríamos decir que, para Fraser, el desarrollo de ese juicio práctico depende de las prácticas narrativas y de los relatos genealógicos. Cuando Fraser se opone a grandes teorías filosóficas, lo que quiere defender es la necesidad de críticas contextuales que no se puedan solapar con la construcción de una lógica de la racionalidad general o con una deducción filosófica de la democracia. No se puede hacer eso —diría ella— con anterioridad o con independencia de las historias sustantivas y relatos empíricos, sociológicos y culturales que vayan surgiendo. Como sostiene en «Social Criticism without Philosophy», los ideales emancipatorios y la acción política deben asociarse no tanto con una descripción de las condiciones de validez del conocimiento y la acción de las mujeres como con la proliferación de diferentes críticas genealógicas de sistemas de discurso y poder que proporcionan un conocimiento de las condiciones empíricas bajo las cuales se generan esas afirmaciones sobre validez.

**65**

Ibíd., pág. 19.

**66**

El ejemplo que pone Fraser es el de los miembros exilados del Congreso Nacional Africano que abandonaron Sudáfrica pero que se llevaron consigo «una

compleja cultura de resistencia compuesta por elementos marxistas, teoría democrática, cristiandad y valores africanos. Incluso el exilado solitario es miembro de una comunidad imaginaria y, por tanto, es también un crítico situado» («Falsas antítesis», pág. 10).

**67**

«Struggle over Needs…», Unruly Practices, pág. 185.

**68**

«Falsas antítesis», pág. 17. Cursivas mías.

**69**

Ibíd., pág. 18.

**70**

Ibíd., págs. 18-19. Cursivas mías. En esta sección sólo aludo a las opiniones de Fraser sobre las feministas de la diferencia. No puedo entrar a discutir el resto de opiniones de Fraser sobre las implicaciones políticas de la deconstrucción. En sus artículos sobre los derridianos, Fraser ha sostenido que el intento de interrogar la constitución e institución de lo político de una forma previa y, sin embargo, relevante para la política misma, está plagado de tensiones. Según ella, la esperanza de que la reflexión metapolítica, metafilosófica, produzca por sí instituciones políticas relevantes, obviando así la necesidad de entrar en debates empíricos y normativos en el campo político, ha llevado a los derridianos al siguiente dilema: o se intenta mantener la rígida exclusión de la política y especialmente de las consideraciones normativas y empíricas, en cuyo caso de disminuye el valor político de la praxis deconstructiva, o se cruza la línea divisoria y se interviene en una reflexión política concreta, en cuyo caso esa

praxis será cada vez más debatible («The French Derrideans: Politizing Deconstruction or Deconstructing the Political?», Unruly Practices, cap. 4., pág. 87.). Creo que estas consideraciones serían, para Fraser, completamente aplicables al caso de las feministas de la diferencia. Véase de Fraser, «The Uses and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics» en Revaluating French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency and Culture (N. Fraser y S. Bartky [eds.], Indiana University Press, 1991), su introducción a este volumen y «On the Political and the Symbolic: Against the Metaphysics of Textuality» (Enclitic, 9, n. 9-10, 1987, págs. 100-114).

**71**

N. Fraser y L. Nicholson, «Social Criticism without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism», en L. Nicholson (ed.), Feminism and Posmodernism, Routledge, Capman & Hall, 1989, pág. 33.

**72**

«Falsas antítesis», pág. 19.

## Capítulo 3

**1**

El director ejecutivo de Greenpeace España comentaba al respecto que la administración Bush responde a los intereses de las compañías petrolíferas, y que si ha sido capaz de desencadenar la guerra de Irak por esa razón, poco va a hacer para detener el cambio climático ( Juan López de Uralde, «Las urgencias del cambio climático», El Mundo, 15/8/03).

[2]

María Mies y Vandana Shiva, Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas, Barcelona, Icaria, 1993, pág. 141.

[3]

Petra Kelly, Por un futuro alternativo, trad. Agustín López y María Tabuyo, Barcelona, Paidós, 1997.

[4]

Véase Janis Birkeland, «Ecofeminism: Linking Theory and Practice», en G. Gaard (ed.), Ecofeminism. Women, Animals, Nature, Philadelphia, Temple University Press, 1993, págs. 1-13.

[5]

Véase Carol Adams, The Sexual Politics of Meat: A Feminist Vegetarian Critical Theory, Nueva York, Continuum, 1990.

[6]

Véase Lori Gruen, «Los animales», en Peter Singer, Compendio de Etica, Madrid, Alianza, 1995, págs. 469-482.

[7]

Colectivo de Mujeres de Boston, Nuestros cuerpos. Nuestras vidas, edición castellana de The Boston Women’s Health Book Collective, Barcelona, Plaza y Janés, 2000, págs. 477-478.

8

Ibíd., pág. 236.

9

Ynestra King y Jael Silliman (eds.), Dangerous Intersections: Feminist Perspectives on Population, Environment and Development, Cambridge, Southend Press, 1998.

10

Me permito utilizar este neologismo de uso ya corriente en las políticas de género. Como es sabido, hace referencia al acceso de las mujeres a los recursos, al reconocimiento social y al poder político.

11

Este perfil supone que «el trabajador» tiene solucionados los trabajos domésticos. Se trata de una herencia de la época en que la esposa recluida en el hogar aseguraba la reconstitución diaria del asalariado (alimentación, limpieza, vestido, apoyo afectivo, crianza de los hijos, etc.). La doble y triple jornada de las mujeres contemporáneas es su resultado.

12

Para una explicación del fenómeno producido por la «revolución verde» y la actual destrucción de los sistemas agroalimentarios de las poblaciones pobres en beneficio de las grandes compañías de agricultura industrial, véase Vandana

Shiva, Cosecha robada. El secuestro del suministro mundial de alimentos, Barcelona, Paidós, 2003.

**13**

Véase, en la red, Boletín Internacional Medio Ambiente y Sociedad, julio, 2003.

**14**

K. Warren, «El poder y la promesa de un feminismo ecológico», en María Xosé Agra, Ecología y Feminismo, Granada, Ecorama, 1997, página 120.

**15**

M. Daly, Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism, Boston, Beacon Press, 1978.

**16**

Para una crítica de este feminismo en el sentido indicado, véase R. Osborne, La construcción sexual de la realidad, Madrid, Cátedra, 1993.

**17**

Donna Haraway, Ciencia, cybors y mujeres. La reinvención de la naturaleza, Cátedra, 1995, pág. 311.

**18**

También líder del Foro Internacional sobre la Globalización y Directora de la Fundación de Investigación para la Política Científica, Tecnológica y de Recursos naturales.

**19**

V. Shiva, Abrazar la vida. Mujeres, ecología y desarrollo (trad. Instituto del Tercer Mundo, Montevideo, Uruguay), Madrid, ed. Horas y Horas, pág. 87.

**20**

I. Gebara, Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión, trad. G.Pujol, Madrid, Trotta, 2000, pág. 25.

**21**

Ibíd., pág. 24.

**22**

Ibíd., pág. 136.

**23**

Ibíd., pág. 125.

**24**

B. Agarwal, «El debate sobre las relaciones entre género y ecología:

conclusiones desde la India» en AAVV, Mujer y ecología: ¿una relación contra natura?, Revista Mientras tanto, núm. 65, Barcelona, 1996, págs. 37-60. También puede encontrarse el mismo artículo en M. X. Agra (comp.), Ecología y feminismo, Granada, Comares, 1997, págs. 179-226.

**25**

K. Warren, «El poder y la promesa de un feminismo ecológico», en María Xosé Agra, Ecología y Feminismo, Granada, Ecorama, 1997, página 134.

**26**

Y. King, «Curando las heridas: Feminismo, Ecología y el dualismo Naturaleza/Cultura», en X. M. Agra, ob. cit., págs. 63-97.

**27**

Petra Kelly, ob. cit.

**28**

A. Salleh, «Ecosocialismo-ecofeminismo», en Ecología Política núm. 2, Cuadernos de Debate Internacional, Barcelona, Icaria, 1991, pág. 90.

**29**

Trato esta cuestión en Alicia H. Puleo, «Derechos versus contextualismo: Personas, simios y la ética ecofeminista», Revista de Filosofía de la Universidad de La Laguna, núm. 7 (2000), págs. 353-357. Para una crítica desde las posiciones del movimiento de liberación animal, véase Anna Charlton (1999),

«Las mujeres y los animales», en Teorema. Revista Internacional de Filosofía, vol. XVIII/3, 1999, número dedicado al Debate sobre la Liberación Animal, págs. 103-116.

30

Mary Mellor, Feminism and Ecology, Nueva York, Polity Press, Cambridge University Press, 1997.

31

V. Plumwood, Feminism and the Mastery of Nature, Routledge, Londres y Nueva York, 1993.

32

C. Amorós, Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad, Madrid, Cátedra, 1997, pág. 396.

33

B. Holland-Cunz, Ecofeminismos, trad. A. Parada, Madrid, Cátedra, 1996.

34

Greta Gaard, «Living Interconnections with Animals and Nature», en G. Gaard (ed.), Ecofeminism. Women, Animals, Nature, Philadelphia, Temple University Press, 1993, págs. 1-12.

**35**

Celia Amorós, ob. cit., pág. 321.

**36**

Val Plumwood, «Artemisa versus Gaia», en María Luisa Cavana, Alicia H. Puleo y Cristina Segura (coords.), Mujeres y Ecología. Historia, pensamiento, sociedad, Madrid, Almudayna, 2004.

**37**

Sobre la inmovilización y cruel manipulación de animales en la ganadería intensiva, véase Peter Singer, (2000), «La granja-factoría o qué le pasó a tu cena cuanto todavía era un animal», en Peter Singer, Una vida ética. Escritos, trad. Pablo de Lora, Madrid, Taurus, 2000, págs. 81-90.

**38**

En España, el Instituto Andaluz de la Mujer en una acción conjunta pionera con la Consejería Andaluza de Medio Ambiente, ha lanzado, en 2003, el programa Geoda que incluye, entre otras actividades, el estudio de yacimientos de empleo ecológicamente sustentables para mujeres.

**39**

Desarrollo esta idea en A. Puleo, «Ecofeminismo: hacia una redefinición de Naturaleza y Ser Humano», en Celia Amorós (dir.), Filosofía y Feminismo, Madrid, Síntesis, 2000, págs. 165-190.

**40**

Amelia Valcárcel se refiere a esta potencia futura del feminismo como nubarrón de cólera de las jóvenes en La política de las mujeres, Madrid, Cátedra, 1997, pág. 192.

## Capítulo 4

**1**

H. Bhabha, The Location of Culture, Londres, Routledge, 1994, página 171.

**2**

Para una revisión diferente del tema puede consultarse «Le métissage en Amérique Latine: Les apories d’un discours contraitant», en V. Lavou Zoungbo, Du «migrant nu» au citoyen différé, Perpignan, Presses Universitaires, 2003, págs. 261-276.

**3**

G Chakravorti Spivak, «¿Puede el sujeto subalterno hablar?», Orbis Tertius, 6, 1999, págs. 175-235.

**4**

Ídem.

**5**

V. Dalmiya, «The Indian Subcontinent» en A. Jaggar e I. Young, Companion to Feminist Philosophy, Londres, Blackwell, págs. 118-127.

**6**

Ch. Mohanty, «Under Western Eyes: Feminism Scholarship and Colonial Discourse», Boundary, 2.13.1.

**7**

Una interesante posición anti-esencialista es la de Uma Narayan. Cfr. U. Narayan, «Essence of Culture and the Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essencialism» Hypatia, 13.2, 1998, págs. 86-106.

**8**

En el mismo sentido, cfr. I. Ang, «I'm a Feminist but… "Other Women" and Postnational Feminism», en B. Caine y R. Pringle, Transitions: New Australian Feminism, Nueva York, Saint Martin's, 1995; R. Chow, Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies, Bloomington, Indiana University Press, 1993.

**9**

Actualmente profesora en la Columbia University, suele presentarse como una mujer marginal del Tercer Mundo y una exiliada Bengalí. Su libro A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present, Londres, Routledge, 1999, Apéndice.

**10**

Entrevista a Spivak de A. Arteaga. Sitio web.

**11**

T. Eagleton, «The Gaudi Supermarket», The London Review of Books, febrero, 1999.

**12**

Spivak, Critique to … págs. 97 y sigs.

**13**

P. de Man, Alegoría de la lectura, Barcelona, Lumen, 1990.

**14**

Spivak, A Critique… págs. 19-37.

**15**

Ídem, págs. 39-67.

**16**

Ídem, pág. 67.

**17**

Ídem, pág. 68.

**18**

Spivak, A Critique… págs. 5 y sigs.

**19**

Juego de palabras con place. C. Wrigth, «Can the Subaltern Hear?: The Rhetoric of Place and the Place of Rhetoric in Postcolonial Theory», Sitio: web Spivak.

**20**

O. Schutte, «Cultural alterity: Cross-Cultural Comiunication and Feminist Theory on North-South Contexts» Hypatia, 13.2, 1998, páginas 53-72.

**21**

De Man, ob. cit. especialmente, págs. 15-33 y 255-281.

**22**

S. Oluwele, «Africa», en Jaggar-Young, ob. cit., págs. 96-107.

**23**

Ibíd.

24

Ídem, pág. 105.

25

L. Chun, L. Bohong, y J. Yihong, «China» en Jaggar y Young, ob. cit. págs. 108-117.

26

Ibíd.

27

A. Nye, «It is not Philosophy» Hypatia, 13.2, 1998, págs. 107-115.

28

O. Schutte, «Latin America», en Jaggar y Young, ob. cit., págs. 87-95.

29

S. Barragán y S. Rivera Cusicanqui, Debates Post Coloniales. Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad, Editora Historias-Ediciones Aruwijiri, La Paz, 1997.

**30**

O. Schutte y M. L. Femenías, «Feminist Philosophy in Latin America» en E. Mendieta (comp.), en prensa.

**31**

Ídem.

**32**

G. Anzaldúa, Borderlans/La frontera, San Francisco, Aunt Lute Books, 1987. Cfr. M. Wright, «Maquiladoras Mestizas and a Feminist Border Politics: Revising Anzaldúa» Hypatia, 13.3, págs. 114-131.

**33**

A. Hurtado, «Chicanas Theorize Feminism», Hypatia, 13.2, 1998, págs. 134-161.

**34**

M. Lugones, «Pureza, impureza, separación», en N. Carbonell y M. Torrás, Feminismos literarios, Madrid, Arcos Libros, 1999, págs. 235-264. También, Nye, art. cit.

**35**

Schutte, 1998, págs. 53-72.

36

Lugones, art. cit.

37

Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, en el trabajo de D. Marre, «La continuidad de la exclusión en el proceso de construcción de la nación: ediciones y (re)ediciones», en M. Nahs y D. Marre, Multiculturalismos y género, Barcelona, Bellaterra, 2001, págs. 117-158.

38

I. M. Young, La justicia y la política de la diferencia, Madrid, Cátedra, 2000, págs. 168 y sigs.

39

Lugones, ob. cit. pág. 254.

40

Young, ob. cit. pág. 169.

41

La fuente de este análisis es Gilles Deleuze. Cfr. G. Deleuze, Diferencia y repetición, Buenos Aires, Amorrortu, 2002; J. Wuthnow, «Deleuze in the postcolonial», Feminist Theory, III.2, 2002, págs. 183-200.

**42**

Con diversas denominaciones se ha denunciado la «impostura» del universal (C. Amorós); el carácter «sustitutorio» de la universalidad en general (S. Benhabib), su «fisura» (C. Roldán), o su carácter «restringido» (M. J. Palacios).

**43**

Bat-Ami Bar On, «Meditations on national Identity», Hypatia, 9.2, 1994, págs. 40-62.

**44**

F. Jameson y S. Zizek, Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo, Buenos Aires, Paidós, 2001, págs. 139-140.

**45**

Bat-Ami Bar, ídem.

**46**

Jameson y Zizek, ibíd.

**47**

Ch. G. Spivak, «Los estudios subalternos: la deconstrucción de la historiografía», en Carbonell y Torrá, ob. cit., págs. 265-290.

48

M. J. Palacios, Defender los Derechos Humanos, Salta, U.N.Sa, 1999.

49

Schutte y Femenías, art. cit.; M. E. Pozo, «Tras las huellas del género» en M. L. Femenías, Perfiles del Feminismo Iberoamericano, Buenos Aires, Cátedra, 2002, págs. 175-185; Grupo BAOBAB, sitio: web.

50

Grupo Baobab por los Derechos de las Mujeres Nigerianas. Sitio: web.

51

Ibíd.

52

M. Moliner, Diccionario de uso del Español, Madrid, Gredos, 1997. Tomo 2; originariamente se relaciona con los discursos genetistas del siglo XIX que, en este siglo, recogió fundamentalmente la sociobiología. Cfr. Sobre Sujeto y género, cap. 6.

53

Basta consultar el Oxford Dictionary o recorrer la web. Su uso es mayoritariamente bio-genetista.

54

R. Felski, «La doxa de la diferencia» Mora, 5, 1999, págs. 33-52.

55

Spivak, A Critique…, n. 29, págs. 17-18.

56

Ídem., pág. 361.

57

Ídem, pág. 155.

58

Ídem, pág. 164. Cfr. También G. Baumann, «Tres gramáticas de la alteridad», en M. Nash y D. Marre, Multiculturalismos y género, Barcelona, Bellaterra, 2001, págs. 49-70.

59

Cfr. Covarrubias, Diccionario de la Lengua Castellana.

60

Ch. Taylor, El multiculturalismo y la «política del reconocimiento», México, FCE, 1993.

**61**

Ang citada por Felski, ob. cit.

**62**

C. de Lima Costa, «Repensando el género: tráfico de teorías en las Américas», en M. L. Femenías, Perfiles…, págs. 189-214.

**63**

T. Niranjana, Sitting Translations: Historiy, Post-structuralism and the Colonial Contexts, Berkeley, University of California Press, 1992; citado por Lima Costa, ibíd.

**64**

Oluwele, art. cit., pág. 100. Tenemos presentes las críticas feministas respecto de la relación cuerpo/alma.

**65**

Lima Costa, art. cit.; B. Mendoza, «Transnational Feminism», Feminist Theory, 3.3, 2002, págs. 295-314.

**66**

Spivak, Critique to…, págs. 360 y sigs.

**67**

Ídem, pág. 373.

**68**

N. Fraser, Iustitia Interrupta, Universidad de los Andes, 1997, ob. cit.

## Capítulo 5

**1**

Sophie Bessis, Occidente y los Otros. Historia de una supremacía, Madrid, Alianza, 2002.

**2**

Cristina Molina Petit, Dialéctica feminista de la Ilustración, Barcelona, Anthropos, 1994.

**3**

Nos hemos referido a este concepto en la Introducción.

[4]

Y por Mc Intire. Cfr. Tras la virtud, trad. castellana de A. Valcárcel, Barcelona, Crítica, 1987.

[5]

Cfr. cap. 18.

[6]

Véase la excelente exposición de María Xosé Agra, «Multiculturalismo, justicia y género», en Celia Amorós (ed.), Feminismo y filosofía, Madrid, Síntesis, 2000, pág. 159.

[7]

Cfr. Sophie Bessis, Occidente y los otros, Madrid, Alianza, 2002.

[8]

Conferencia «Feminismo y multiculturalismo» pronunciada por Virginia Maquieira en el Ilustre Colegio de Licenciados y Doctores de Madrid, en noviembre de 2002.

[9]

Cit. por María Xosé Agra, loc. cit. Cfr. también Amelia Valcárcel, «El genio de las mujeres» en Celia Amorós (ed.), «Ética y Feminismo», Isegoría, Revista del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, núm. 6, Madrid, nov., 1992.

10

Mucho menos en una discusión detallada de las distintas teorías antropológicas y filosóficas que se han elaborado acerca de las culturas.

11

Cfr. Fatema Mernissi, El harén en Occidente, trad. de Inés Belaustegui, Madrid, Espasa Calpe, 2001.

12

Claude Lévi-Strauss, «Introducción a la obra de Marcel Mauss», en Marcel Mauss, «Sobre los dones y sobre la obligación de hacer regalos», en Sociología y antropología, Madrid, Tecnos, 1991.

13

Cfr. Mary Wollstonecraft, en su Vindicación de los derechos de la mujer, se refiere al uso de la razón «de segunda mano» al que se condena de Carmen Martínez Jimeno, Cátedra, Colección Feminismos, 1996.)

14

G. W. F. Hegel, Fenomenología del espíritu, trad. de Wenceslao Roces, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1966. BB.VI.A.a.

15

Cfr. Celia Amorós, Hacia una crítica de la razón patriarcal, Barcelona, Anthropos, 1985, II-7.

**16**

Kant afirmaba: «Conceptos sin intuición son vacíos, intuiciones sin concepto son ciegas».

**17**

Fatema Mernissi, El harén occidental, Madrid, Espasa Calpe, 2000.

**18**

Cfr. María Antonia García de León y María Luisa García de Cortázar (dirs.), Las académicas, Madrid, Instituto de la Mujer, 2001.

**19**

Cfr. Amelia Valcárcel, La política de las mujeres, Madrid, Cátedra, Colección Feminismos, 1997.

**20**

Cfr. Amelia Valcárcel, «Sobre el genio de las mujeres», en Celia Amorós (coord.), Isegoría, núm. 6, Revista de Filosofía Moral y Política, CSIC, monográfico «Feminismo y ética», noviembre, 1992.

**21**

Nancy Armstrong, Deseo y ficción doméstica. Una historia política de la novela, traducción de María Coy, Madrid, Cátedra, Colección Feminismos, 1991.

22

Cfr. Como referencia a las fiestas de las Fallas de País Valenciano, del que provengo, compararé este proceso con la secuencia del ritual fallero: primero, suena la banda de música —la crítica se lleva a cabo en clave cultural—. Pero precede a la traca y a la pólvora: es decir, a la confrontación estrictamente política.

23

Cfr. Ana de Miguel, capítulo III de este libro.

24

Cfr. Concha Fagoaga, La voz y el voto de las mujeres. El sufragismo en España. 1877-1931, Barcelona, Icaria, 1985.

25

Cfr. la reconstrucción de esta figura de la feminidad emergente en USA después de la Segunda Guerra Mundial en el capítulo VIII «El feminismo americano de postguerra: Betty Friedan y la refundación del feminismo liberal», de Ángeles Jiménez.

26

Cfr. Lila Abu-Lughod, «El matrimonio del feminismo y el islamismo en Egipto:

el repudio selectivo como dinámica de la política cultural postcolonial», en Lila Abu-Lughod (ed.), Feminismo y modernidad en Oriente Próximo, traducción de Carmen Martínez Gimeno, Madrid, Cátedra, Colección Feminismos, 2002.

**27**

Cfr. Deniz Kandiyotti, «Algunas cuestiones incómodas sobre las mujeres y la modernidad en Turquía», en Lila Abu-Lughod, ob. cit.

**28**

Cfr. Lila Abu-Lughod, ob. cit.

**29**

Es pertinente recordar aquí la afirmación de Claude Lévi-Strauss: «es la generalización la que funda la comparación y no al contrario» como principio metodológico que debería ser convalidado.

**30**

Cfr. Celia Amorós, Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad, Madrid, Cátedra, Colección Feminismos, 1997.

**31**

Cfr. Deniz Kandiyotti, loc. cit., en Lila Abu-Lughod, ob. cit.

**32**

Cfr. Celia Amorós, «A vueltas con la igualdad y la diferencia sexual», en Viento Sur, núm. 59, año X, noviembre, 2001. Prefiero ahora referirme a «vetas de Ilustración».

**33**

No entraremos aquí en todos los matices pertinentes.

**34**

Nawal al Sadawi, La cara desnuda de la mujer árabe, Madrid, Horas y horas, 2001.

**35**

Cfr. Sophie Bessis, Occidente y los otros, loc. cit., pág. 57.

**36**

Lo que nos explica Fatema Mernissi no es, en definitiva, tan radicalmente diferente de lo que afirmaba Milton en El paraíso perdido: él, para Dios; ella, para Dios en el hombre.

**37**

Desde Sakina y Aischa, rebeldes fundacionales, por decirlo así.

**38**

Y de muchas otras, como la iraní Shirín Evadí, Premio Nobel de la Paz 2003 que ha tenido la desfachatez de arrebatárselo al Vaticano.

**39**

De acuerdo con su interpretación. Parece darse aquí un curioso eclecticismo: habría que contrastar esta interpretación con la de Yabri, el autor de la Crítica de la razón árabe, a quien haremos referencia más adelante.

**40**

Cfr. Celia Amorós, Tiempo de feminismo, Madrid, Cátedra, Colección Feminismos, 1997, cap. I.

**41**

Cfr. Celia Amorós, ob. cit., cap. II.

**42**

Cfr. Fatema Mernissi, El poder olvidado, Barcelona, Icaria, 1995.

**43**

Cfr. Celia Amorós, ob. cit., cap. I.

**44**

Nos encontramos aquí con un feminismo racionalista que se alía con la

hermenéutica bíblica ilustrada. Un paradigma del género será la obra de las líderes sufragistas E. Cady Stanton y L. Stone que lleva el significativo título de La Biblia de la mujer (Cfr. Elizabeth Cady Stanton [ed.], La Biblia de la mujer, Prólogo de Alicia Miyares, Traducción de J. Teresa Padilla y M. Victoria López, Madrid, Cátedra, Colección Feminismos, 1997.)

**45**

Cfr. Zohreh Sullivan, en Lila Abu-Lughod, ob. cit., cap. 6.

**46**

Cfr. Leila Abu Lughod, Feminismo y modernidad en Oriente Próximo, Cátedra, Colección Feminismos, Madrid, 2002, Introducción.

**47**

Partha Chatterjee, Nationalist thought and the colonial world: A derivative discourse?, Londres, Zed Books, 1986.

**48**

A menos que consiga metacomunicar, es decir, captar el carácter paradójico del mensaje y deconstruirlo desde un nivel metalingüístico. Pero no siempre se dan las condiciones para ello.

**49**

«Aquéllo que se recibe es recibido al modo de recipiente».

**50**

Mohammed Abed Al-Yabri, Crítica de la razón árabe, trad. de Ahmed Mahfoud, Barcelona, Icaria, 2001.

**51**

Los referentes polémicos a los que nuestro autor alude aquí son intelectuales como Abdallah Laroui, Zaki Nayib Mahmud, Mayid Fajri, entre otros.

**52**

Ob. cit., pág. 159. Recordemos que a los alumnos argelinos durante la colonización francesa se les obligaba a recitar en las aulas «nos ancêtres les gaulois».

**53**

Mohammed Abed Al-Yabri, ob. cit., pág. 61.

**54**

¡Atrévete a saber! Kant encontraba en esta exhortación la sustancia misma de la Ilustración.

**55**

Mohammed Abed Al-Yabri, ob. cit., pág. 54.

56

Mohammed Abed Al-Yabri, El legado filosófico árabe, traducción, notas e índice de Manuel C. Feria García, Madrid, Trotta, 2001.

57

Cit. por Al-Yabri en ob. cit., pág. 115.

58

Samuel Huntington, El choque de civilizaciones, trad. de José Pedro Tosaus Abadía, Barcelona, Paidós, 1997.

59

Cfr. Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (eds.), Teoría feminista y teoría crítica, traducción de Ana Sánchez, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990

60

Luego se instituyó una dinámica que desplegó sus virtualidades y amplió sus ámbitos de inclusión, desde el «sufragio universal masculino» a las conquistas de la lucha sufragista.

61

Mohammed Abed Al-Yabri, ob. cit., pág. 38.

**62**

Cfr. Jürgen Habermas, El discurso filosófico de la modernidad, Madrid, Taurus, 1989.

**63**

La cursiva es mía.

**64**

Averroes, Ibn Rushd en árabe (1126-1198), filósofo cordobés musulmán de Al-Andalus, fue reconocido en el medioevo latino como el comentador por excelencia de Aristóteles. Inspiró la creación de la célebre escuela de pensamiento llamada «averroísmo latino», con el que se enfrentó la ortodoxia de la cristiandad medieval.

**65**

Mohammed Abed Al-Yabri, ob. cit., pág. 157. «Con Averroes se establece… una concepción radicalmente nueva de la relación entre religión y filosofía: concebir la racionalidad en el seno de cada uno de estos dominios, sin confundirlos. La racionalidad en filosofía consiste en la observación del orden y la armonía del mundo y, por ende, en el principio de causalidad, mientras que la racionalidad en religión se basa en la toma en consideración de la «intención del Legislador», cuya finalidad última es la de incitar a la virtud. La noción de «intención del Legislador» en el ámbito de las ciencias tradicionales corresponde a la de las «causas naturales» en las ciencias racionales. Tales son los principios sobre los que descansa el «demostracionalismo» de Averroes». ¿Tan lejos estamos del cielo estrellado sobre nosotros y la ley moral en nuestro corazón, como lo quería Kant? Nuestro querido filósofo valenciano Fernando Montero, significativamente, analizó con pertinencia el estrato de «averroísmo en la ética

kantiana»…

**66**

Cfr. Ernst Bloch, Avicena y la izquierda aristotélica, Madrid, Ciencia Nueva, 1966. El autor de En el principio esperanza interpretó que la concepción averroísta del «intelecto agente» de Aristóteles como común a toda la especie sirvió más adelante para que la Ilustración europea elaborara la idea de una razón universal compartida por toda la especie humana.

**67**

Incluido en su libro Nahnu wa at-turat. Nota del traductor.

**68**

En realidad, algo parecido — pongamos límites a la analogía— ha ocurrido en todas las Ilustraciones: la polis griega tomó como su referente la geometría con su pregnante capacidad de sugerencia de la idea de igualdad (el círculo en que los guerreros ponían las cuestiones comunes «en el centro» y «en el medio»); la legitimación contractualista moderna del poder tomó el atomismo y el paradigma mecanicista como sus metáforas preferidas para la configuración de su concepción del pacto social originario… Hobbes sería en este sentido un caso paradigmático.

**69**

Cit. por Mohammed Abed Al-Yabri en ob. cit., pág. 146. Cursivas mías.

**70**

En este capítulo he utilizado muchas veces «modernidad» e «Ilustración» como sinónimos, ya que no sería posible entrar en la complejidad del debate y las precisiones que el tema requeriría.

**71**

Cfr. Celia Amorós (coord.), Actas del Seminario permanente «Feminismo e Ilustración» 1988-1992, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, Dirección General de la Mujer de la Comunidad de Madrid; Celia Amorós, Tiempo de feminismo, Madrid, Cátedra, Colección Feminismos, 1997; Cristina Molina Petit, Dialéctica feminista de la Ilustración, Barcelona, Anthropos, 1994; Rosa Cobo, Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jaques Rousseau, Cátedra, Colección Feminismos, 1995; Alicia Puleo, La Ilustración olvidada, Barcelona, Anthropos, 1993; entre otros muchos trabajos.

**72**

Averroes, «Disertaciones y opúsculos», tomo I, pág. 348, en J. L. Martín, Historia de España 3, Alta Edad Media, Madrid, 1980, pág. 78.

## Capítulo 6

**1**

Fernando Quesada, «Procesos de globalización: hacia un nuevo imaginario político», en Fernando Quesada (ed.), Siglo XXI: ¿un nuevo paradigma de la política?, Barcelona, Anthropos, 2004, pág. 43.

[2]

Vicenç Navarro, «Globalización y mujer», en AAVV, Globalización y mujer, Madrid, Pablo Iglesias, 2002; pág. 153.

[3]

Ibíd., pág. 155.

[4]

Fernando Quesada, ob. cit., pág. 12.

[5]

Carles Casals, Globalización, Barcelona, Intermón Oxfam, 2001, pág. 22.

[6]

Cecilia Castaño, «Trabajo para las mujeres en un mundo globalizado», en AAVV, Mujer y globalización, ob. cit., pág. 34.

[7]

Manuel Castells, La era de la información, tomo III. Véase «Introducción», Madrid, Alianza, 1999.

[8]

Lourdes Benería, «Mercados globales, género y el hombre de Davos», en Cristina Carrasco, Mujeres y economía, Barcelona, Icaria, 1999; pág. 400.

**9**

Ibíd., pág. 408.

**10**

Manuel Castells, ob. cit. Véase «Conclusión: entender nuestro mundo».

**11**

Manuel Castells, Epílogo, en Pekka Himanen, La ética del hacker y el espíritu de la era de la información, Barcelona, Destino, 2001, pág. 169.

**12**

Ibíd., págs. 171-180

**13**

Ibíd., pág. 181.

**14**

Lourdes Benería, ob. cit., pág. 410.

**15**

Carles Casals, ob. cit., pág. 4.

**16**

Lourdes Benería, ob. cit., pág. 409.

**17**

Saskia Sassen, Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en en los circuitos transfronterizos, Barcelona, 2003, Traficantes de sueños, pág. 52.

**18**

Isel Rivero, «Globalización, desigualdad y mujer», en AAVV, Mujer y globalización, ob. cit., pág. 14.

**19**

Saskia Sassen, ob. cit., pág. 55.

**20**

Amartya Sen, «Gender Inequality and Theories of Justice», en Martha Nussbaum y Jonathan Glover (eds.), Women, Culture and Development, Oxford, Oxford University Press, 1995.

**21**

Ibíd., págs. 42-43.

**22**

Isabella Bakker, «Dotar de género a la reforma de la política macroeconómica en la era de la reestructuración y el ajuste global», en Cristina Carrasco, Mujeres y economía, ob. cit., pág. 245.

**23**

Sings, Journal of Women in Culture and Society, vol. 26, núm. 4 (2001), citado en María Xosé Agra, «Justicia y género: la agenda del feminismo global», en Concepción Ortega y María José Guerra (coord.), Globalización y neoliberalismo: ¿un futuro inevitable?, Oviedo, Nobel, 2002, pág. 98.

**24**

Nancy Fraser y Linda Gordon, «Una genealogía de la "dependencia". Rastreando una palabra clave del Estado benefactor en los Estados Unidos», en Nancy Fraser, Iustitia Interrupta, Bogotá, Siglo del Hombre editores, 1997, págs. 163-200.

**25**

Ingrid Palmer, «Gender Equity and Economic Efficiency in Adjustment of Programmes», en H. Afshar y C. Dennis (ed.), Women and Adjustment in the Third World, Basingstoke, Macmillan, 1992, págs. 79 y sigs.

**26**

Anna G. Jónasdóttir, El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?, Madrid, Cátedra, col. Feminismos, 1993, pág. 128.

**27**

Isabella Bakker, ob. cit., pág. 263.

**28**

Ibíd., pág. 264.

**29**

Ibíd., págs. 256-260.

**30**

Isel Rivera, ob. cit., pág. 14.

**31**

Isabella Bakker, ob. cit., págs. 267-268.

**32**

Thera van Osch, «Aspectos de género en el proceso de globalización», en Thera van Osch (ed.), Nuevos enfoques económicos. Contribuciones al debate sobre Género y Economía, San José (Costa Rica), UNAH/POS-CAE, 1996, pág. 19.

**33**

Isabella Bakker, ob. cit., pág. 246.

**34**

Cecilia Castaño, ob. cit., pág. 37.

**35**

Ibíd., pág. 38.

**36**

Ibíd., pág. 36.

**37**

Ibíd., pág. 38.

**38**

Manuel Castells, ob. cit. Véase «Conclusión: entender nuestro mundo».

**39**

Ibíd., pág. 28.

**40**

Véase en este mismo volumen el trabajo de Celia Amorós, «Globalización y orden de género», cap. 7.

**41**

Saskia Sassen, ob. cit., pág. 80.

**42**

Ibíd., pág. 46.

**43**

Ibíd., pág. 51.

**44**

Ibíd., pág. 44.

**45**

Ibíd., pág. 45.

**46**

Ibíd., pág. 61.

47

Ibíd., pág. 44.

48

Véase en este mismo volumen el trabajo de Celia Amorós, «Globalización y orden de género», cap. 7.

49

Manuel Castells, «Epílogo», en Pekka Himanen, ob. cit., pág. 185.

50

Véase Celia Amorós, «Igualdad e identidad», en Amelia Valcárcel (comp.), El concepto de igualdad, Madrid, Ed. Pablo Iglesias, 1994.

51

Saskia Sassen, ob. cit., pág. 48; Cecilia Castaño, ob. cit., pág. 46.

## Capítulo 7

**[*](#)**

Este capítulo es una reelaboración de mi Prólogo a Paloma de Villota (ed.), Globalización y desigualdad de género. Perdedoras en el proceso de globalización, Madrid, Síntesis, 2004.

**1**

Manuel Castells, La era de la información, vols. 1, 2 y 3, Madrid, Alianza, 2003.

**2**

Obsérvese que aquí nos estamos refiriendo a pertinencia de las interpretaciones por referencia a un paradigma determinado. Esta cuestión es previa a toda adjudicación de verdad o falsedad. Para que esta cuestión entre a ser dilucidada como valor de una explicación o de una interpretación, es preciso que los consensos teóricos implicados en un determinado paradigma, por así decirlo, la hayan admitido a trámite.

**3**

Nos llevaría aquí demasiado lejos entrar en detalle en las distinciones y relaciones entre ciencia y tecnología. De un modo muy sumario, nos limitaremos a decir, siguiendo a Castells, que la tecnología se basa en el conocimiento científico para hacer uso del mismo «de una forma reproducible» y, podríamos añadir, sistemática. Así, los conocimientos que proporciona la microelectrónica sirven para producir ordenadores en gran escala —si hay dinero para ello, claro está—.

**4**

La unificación epistemológica a la que nos referimos parece alcanzar

recientemente también a la materia inerte. Por razones obvias, aquí no vamos a entrar en ello.

5

Donna Haraway, Ciencia, cyborgs y mujeres, trad. de Manuel Talens, Madrid, Cátedra, Colección Feminismos, 1995.

6

Sea cual fuere su volumen, prácticamente.

7

Manuel Castells, prólogo a Pekka Himanen, La ética del hacker y el espíritu de la era de la información, Madrid, Destino, 2001.

8

Hace referencia a medidas tales como la abolición, por parte de la administración Nixon, de los «controles de capital», es decir, de las restricciones sobre el flujo de fondos que entraba y salía de su territorio. En el mismo sentido, la Administración Reagan aprobó en 1981 una ley que permitía las «Zonas Francas Bancarias» en USA, «dando así a Wall Street el mismo status desregulado del que disfrutaba la City de Londres.»

9

Cfr. Peter Gowan, La apuesta por la globalización, Madrid, Akal, 2000. «La expansión de estas operaciones internacionales privadas puede apreciarse

comparando el volumen de los préstamos bancarios y la emisión de bonos entre 1975 y 1990: los préstamos bancarios pasaron de 40.000 millones de dólares en 1975 a más de 300.000 millones en 1990; durante el mismo período, la emisión de bonos casi se multiplicó por diez: de 19.000 millones de dólares a más de 170.000 millones.»

**10**

Al mismo tiempo, se producía «un corrosivo proceso de laminación de la regulación pública de los agentes financieros dentro de otros Estados», cuyos sistemas financieros se vieron diseñados para ajustarlos a «las estrategias empresariales de los agentes de Wall Street y sus clientes estadounidenses (las multinacionales, los fondos de inversión en el mercado monetario, etc.)».

**11**

Cfr. Rosi Braidotti, Sujetos nómades, trad. de Alcira Bixio, Barcelona, Paidós, 2000.

**12**

Citado por Donna Haraway en ob. cit.

**13**

R. Gordon, ob. cit., pág. 284.

**14**

Ibíd., pág. 285.

15

Gordon puntualiza: «si es que alguna vez tuvieron acceso a este privilegio blanco».

16

Nancy Fraser, Iustitia interrupta, traducción castellana de M. Holguín e I. C. Jaramillo, Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre, 1997.

17

Cfr. Nancy Fraser, ob. cit.

18

M. Weber, La ética protestante y el espíritu del capitalismo, trad. de Luis Legaz Lacambra, Barcelona, Península, 1969.

19

N. Fraser, ob. cit., pág. 174.

20

C. B. Macpherson, La teoría política del individualismo posesivo, trad. de J. R. Capella, Barcelona, Fontanella, 1970.

21

N. Fraser, ob. cit., pág. 178.

22

La reacción contra esta situación por parte del movimiento de los derechos civiles de los afroamericanos es analizada con agudeza por Shulamith Firestone en su Dialéctica del sexo. Este movimiento exudaba una literatura característica de alabanza a la mujer negra como madre y esposa: los varones negros se homologaban de este modo con los blancos qua varones en la modalidad del imaginario patriarcal que en otra parte hemos llamado «jacobinismo negro.»

23

Nancy Armstrong, Deseo y ficción doméstica, trad. de María Coy, Madrid, Cátedra, Colección Feminismos, 1991.

24

Nancy Fraser, ob. cit., pág. 178 y 179. Tengamos en cuenta que Fraser y Gordon se refieren aquí a la historia de los Estados Unidos, donde la clase obrera no tuvo una cultura marxista ni anarquista significativa. Pero incluso en Europa, donde esa cultura estuvo mucho más presente, la institución del salario familiar colaboró a homologar qua varones a aquellos a quienes la jerarquía capitalista enfrentaba. Esta institución se potenció en los fascismos, que relegaron militantemente a las mujeres al hogar. Pero no es éste el momento ni disponemos de espacio para desarrollar este punto.

25

El marco teórico de Heidi Hartmann sería subsumido por sus críticas en lo que

éstas llaman «teorías de los sistemas duales». Estos enfoques teóricos utilizarían el paradigma marxista como pertinente para comprender la explotación de las mujeres siempre que fuera complementado con otros instrumentos analíticos idóneos para identificar una dominación masculina cuyo funcionamiento y efectos son sistémicos, a la que no dudan en llamar «patriarcado». No puedo entrar aquí en el debate feminista acerca de los «dual systems» ni en el alcance de la crítica feminista al marxismo. Cfr. cap. 13 de este libro. Me limitaré a señalar que la definición hartmanniana de «patriarcado», que no cae para nada en el esencialismo de considerar este entramado de dominación como una unidad ontológica, nos da mejores rendimientos explicativos a la hora de enfrentarnos con fenómenos históricos como el del salario familiar que aquellos que nos brindan quienes han inhabilitado el concepto por considerarlo poco histórico o, como lo dirían las postmodernas, metanarrativo. Cfr. Celia Amorós, «Notas para una teoría nominalista del patriarcado» en Asparkia, Publicaciones de la Universidad Jaume I, núm. 1, 1992.

**26**

Heidi Hartmann, «Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre feminismo y marxismo», en Zona Abierta, 24, marzo-abril, 1975, págs. 85-114.

**27**

Heidi Hartmann afirma que «las primeras fábricas (textiles) emplearon exclusivamente mano de obra femenina e infantil» y nos remite al trabajo de Juy Pinchbeck, Woman Workers in the Industrial Revolution, 1750-1850, Nueva York, Kelly, 1969.

**28**

H. Hartmann, loc. cit., pág. 97. Cursiva de Hartmann.

29

Ibíd., pág. 95. La cursiva es mía.

30

Ibíd.

31

Los cuales, a su vez, se procurará que se relacionen entre sí de una determinada forma. Pero aquí nos vamos a centrar en las relaciones entre los amos.

32

Preferimos atenernos a la denominación tradicional en lugar de resignificar el concepto como «trabajo de cuidado» tal y como lo hace Nancy Fraser. Sin duda, la autora de Iustitia Interrupta pretende mediante su resignificación, que acentúa las connotaciones éticas, dignificar ese tipo de trabajo y volverlo acreedor de un reconocimiento social. Pero esta resignificación se nos antoja un tanto voluntarista y, sobre todo, oscurece un aspecto importante de la significación genuinamente patriarcal de este tipo de trabajo: se trata de un conjunto de servicios personalizados que las mujeres tributamos en privado a los varones en virtud de un privilegio de status al que se aferran en tanto que varones. Es un tributo patriarcal, a la vez que un «impuesto reproductivo», como lo llama Ingrid Palmer. Sin duda, los aspectos que podríamos llamar contractuales del trabajo doméstico, las formas de computarlo y de determinar en qué medida desempeñarlo es o no para las mujeres un negocio ruinoso, cómo habría que traducirlo en términos de valor de mercado, etc., son cuestiones fundamentales que en modo alguno deben ser minimizadas. Economistas feministas tan solventes como la nórdica Pietilä y la española Cristina Carrasco presentan contribuciones al respecto que merecen toda la atención. Por mi parte sólo quiero insistir en el aspecto político de este tipo de trabajo como tributo a la masculinidad, pues es esencial en este contexto. Sobre status y contrato en

relación con el trabajo doméstico, cfr. C. Amorós, Tiempo de feminismo, capítulo VI.

33

Ob. cit., pág. 99.

34

Cfr. Amelia Valcárcel, en Celia Amorós (ed.), Feminismo y Filosofía, Madrid, Síntesis, 2000.

35

Los tipógrafos, aristocracia obrera bastante misógina, de cuyas filas salió Proudhon, se destacaron en este tipo de prácticas de presión en las legislaciones laborales.

36

Evidentemente, Hartmann formula aquí lo que llaman los lógicos «un condicional contrafáctico».

37

H. Hartmann, ob. cit., págs. 99-100.

38

Como es sabido, las situaciones empíricas no estuvieron muchas veces a la altura de la norma.

**39**

Al modelo que prevaleció en los países nórdicos lo denomina «Modelo de Paridad del Cuidador», que, si bien trata de reconocer social y políticamente el trabajo doméstico como «trabajo de cuidado subsidiado», dando así un margen de independencia económica a las mujeres con cargas familiares, sigue presuponiendo la figura de un cabeza de familia masculino como proveedor principal de los ingresos domésticos.

**40**

Cfr. C. Amorós, Hacia una crítica de la razón patriarcal, Barcelona, Anthropos, 1985, III.10.

**41**

Ingrid Palmer, en Cristina Carrasco (ed.), Mujeres y economía, Barcelona, Icaria, 1999.

**42**

Ob. cit.

**43**

Como lo afirma Rosalba Todaro en este libro: «Hay numerosos estudios que muestran los efectos diferenciados de la reestructuración de la economía en

mujeres y hombres. Ellas entran en condiciones de desigualdad al proceso como resultado de la división sexual del trabajo y de los diferenciales de poder entre los sexos. Estos estudios muestran cómo los cambios en la asignación de recursos y ciertos aumentos de la productividad, que se supone ocurren con programas de ajuste, se basan también en las transferencias de costos desde el mercado hacia los hogares. El factor oculto de equilibrio son las mujeres que realizan el trabajo que permite absorber los shocks de los programas de ajuste.» La cursiva es mía.

**44**

M. J. Antolín y A. Pérez Orozco, «El empleo femenino en la maquiladora textil en Guatemala y las transformaciones en las relaciones de género», en P. de Villota (ed.), ob. cit.

**45**

Cfr. el diario El País, agosto de 2003, afirma: «en la última década ha habido más de 370 jóvenes asesinadas… y 70 desaparecidas, según las autoridades, aunque las ONG hablan de más de 400.» Víctimas de narcotraficantes, de violencia sexual, de «fines satánicos, pornográficos y de tráfico de órganos», según se especula sobre serios fundamentos. «Lo único claro en 10 años de crímenes es el perfil de las víctimas y el patrón que han seguido los asesinos: mujeres humildes, trabajadoras de las industrias maquiladoras (montadoras) de multinacionales que dominan la economía de Ciudad Juárez, camareras, empleadas en la economía informal o estudiantes.» Las autoridades presentan la mayoría de los homicidios como «situacionales» (hechos aislados.) Una vez más, el patriarcado no sabe sumar. Lo mismo se decía hasta hace poco de las víctimas de la ahora llamada «violencia doméstica», chapuza conceptual donde las haya que lleva a sumar magnitudes heterogéneas (no todas las víctimas de la violencia que se produce en el ámbito privado son mujeres) y a no sumar las homogéneas (no se contabiliza la violencia contra las mujeres fuera del hogar.)

**46**

En P. de Villota (ed.), ob. cit.

47

«Una compañía estadounidense de venta al por menor, de mediano tamaño, obtiene sus productos textiles de no menos de 13 proveedores. Estos, a su vez, disponen de un promedio de 5 subcontratistas, por lo que de hecho el empresario minorista se está surtiendo de 78 fuentes diferentes de abastecimiento, con la complicación adicional de que muchas de éstas cambian de temporada en temporada. La situación empeora si consideramos la tendencia creciente a desplazar parte de las tareas de producción a trabajadores del sector informal que laboran en sus casas.» Ibíd.

48

Hasta el propio flujo de los alimentos, como lo estudia la economista nórdica Pietilä, pierde su carácter fundamental de valor de uso para satisfacer necesidades humanas básicas: se desterritorializa y se desarraiga. Cfr. Hilkka Pietilä, «Elementos básicos de la economía humana», en P. de Villota (ed.), ob. cit.

49

«Parece existir una distribución del trabajo de acuerdo con la edad, las jóvenes en las grandes empresas maquiladoras, las mujeres mayores en los talleres o en el trabajo a domicilio.»

50

El negocio es redondo para las empresas multinacionales y los subcontratistas. Ahorran gastos de renta, luz, equipos, etc., además no tienen relación con la mano de obra, no otorgan ningún tipo de prestaciones y, sobre todo, se adecúa

mejor a los vaivenes del mercado. Otra vez, concluye lúcidamente L. Rodríguez Marín «la discriminación de género está en el centro de la conducta social y empresarial hacia las mujeres. Mientras se siga considerando el ingreso femenino como un complemento de los ingresos familiares y la ocupación femenina como transitoria, los empleos que obtengan estarán mal remunerados». Por mi parte, querría añadir que esta disposición coreográfica es para las mujeres generadora de impotencia: en lugar de reunirlas, las separa sistemáticamente, primero, según clases de edad; luego, en la misma clase de edad, cuando ya no son tan jóvenes y podían haber adquirido experiencia y empoderamiento, las atomiza en sus hogares.

**51**

El salario femenino siempre es en algún sentido familiar: bien porque lo controlen los padres en el caso de las mujeres jóvenes, el marido en el caso de las mujeres casadas o las necesidades y deseos de los hijos en el de las madres solas: no acaba nunca de darle a las mujeres autonomía como individuos.

## Capítulo 8

**1**

Thomas Kuhn, La estructura de las revoluciones científicas, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1962.

**2**

Cfr. Jean-Pierre Vernant, Mito y pensamiento en la Grecia Antigua, trad. de Juan Diego López Bonillo, Barcelona, Ariel, 1983.

3

Cfr. Manuel Castells, La era de la información, Madrid, Alianza, 1997-1998.

4

Cfr. D. Haraway, «Las promesas de los monstruos», en Política y sociedad, 1999, págs. 124-125.

5

Cfr. Nancy Fraser, Unruly practices, Cambridge, Polity Press, 1989, Parte 1, Cap. 1.

6

Cfr. Fernando J. García-Selgas, «El cyborg como reconstrucción del agente social», en Política y Sociedad, 30, 1999.

7

Nancy C. M. Hartsock, Money, Sex and Power, Boston, Northeastern University Press, 1985.

8

Cfr. Donna J. Haraway, Ciencia, cyborgs y mujeres, trad. de M. Talens, Madrid, Cátedra, 1995, pág. 332.

9

Cfr. Carme Adán, Epistemología, natureza e xénero, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2002.

10

Cfr. E. A. Havelock, Preface to Plato, Cambridge, MA, 1963.

11

Cfr. M. MacLuhan, La galaxia Gutenberg, Madrid, Aguilar, 1969.

12

Eugenio Garin, «Le livre comme symbole á la Renaissance», París, Gallimard, Revue Le debat, núm. 22, nov. 1982.

13

Cfr. Emilio Lledó, Filosofía y lenguaje, Barcelona, Ariel, 1974, cap. 8. Semántica Cantiana (una lectura del discourt de la Méthode).

14

Cfr. R. Braidotti, Sujetos nomádicos, trad. de Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2000, pág. 43.

15

Cfr. C. Amorós, La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias… para la emancipación de las mujeres, Madrid, Cátedra, Feminismos, 2005.

**16**

Cfr. A. Oliva, «Críticas al sujeto de la modernidad en el feminismo filosófico de finales del siglo XX», Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, febrero, 2003.

**17**

Cfr. D. Haraway, «Crystals, Fabrics and Fields: Metaphores of Organicism in 20th Century Biology», Yale University Press, 1976.

**18**

Cfr. D. Haraway, Modest_Witness@Second_Millenium. Femaleman»_Meets_ Oncomouse: Feminism and Technoscience, Londres-Nueva York, Routledge, 1997.

**19**

Cfr. M.ª Xosé Agra (comp.), Ecología y feminismo, Granada, Ecorama, 1998.

**20**

Cfr. B. Holland-Cunz, Ecofeminismos, trad. de Arturo Parada, Madrid, Cátedra, 1996.

[21]

Otras, como aquí lo expone Alicia Puleo, prefieren la versión, más plausible y pertinente, de que existiría una especie de isomorfismo entre el antropocentrismo y el androcentrismo.

[22]

Cfr. Recordemos el debate en torno a «La tiranía de la falta de estructuras» de Jo Freeman, en Mujeres, feminismo y poder, Forum de Política feminista, 1989.

[23]

Cit. en D. Haraway, «Manifiesto para cyborgs» en Ciencia, cyborgs y mujeres, Madrid, Cátedra, Feminismos, 1995. Cfr. cap. 23.

[24]

Cfr. C. Amorós (ed.), Filosofía y feminismo, Madrid, Síntesis, 2000, véase Introducción.

[25]

Concretamente, su referente es Greimas.

[26]

Cfr. D. Haraway, «Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles», en Política y Sociedad, núm. 30, Madrid, 1999, pág. 132.

**27**

Galardonada con el Premio Príncipe de Asturias por su trabajo con los primates.

**28**

D. Haraway, ob. cit.

**29**

Se plantearía aquí el problema normativo de la fundamentación de los Derechos Humanos y su estatuto entre los «derechos» que corresponderían a otras formas de agencia.

**30**

El estatuto de la correlación en que se basa esta propuesta tan atinada y sugerente plantea asimismo problemas que aquí nos desbordan en la medida en que, entre sus supuestos, se encuentran algunas concepciones althusserianas discutidas y discutibles.

**31**

Los rituales iniciáticos de los varones, desde las sociedades etnológicas hasta las modernas teorías del contrato social, representan la ruptura con el mundo femenino de los varones, que acceden así al estatuto de adultos que los habilita para el ejercicio del poder en el ámbito de lo político. Cfr. C. Amorós, «Sobre fratrías y parvenues», en La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias para la emancipación de las mujeres, en ob. cit., en prensa.

**32**

Cfr. Ana de Miguel y J. Manuel Robles Morales, «Dimensión simbólica y cultural de los movimientos sociales. El movimiento feminista y la construcción de marcos simbólicos», en M.ª Jesús Funes y Ramón Ardell (eds.), Movimientos sociales: cambio social y participación, Madrid, UNED, 2003.

**33**

A diferencia de Deleuze o Guattari, que identifican la esquizofrenia como la característica del capitalismo. Cfr. El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia, trad. de Francisco Monge, Barcelona, Barral, 1973.

**34**

D. Haraway, ob. cit., pág. 147.

**35**

Las cursivas son mías.

**36**

Cfr. D. Haraway, ob. cit., pág. 151. Cursiva mía.

**37**

Jean Paul Sartre, en su Critique de la raison dialectique, llamó estructura serial o «serialidad» a este proceso en que la impotencia de cada cual remite a la

impotencia del otro, con el resultado de la desactivación de la —contrafáctica— potencia de todos transferida así a la virtualidad del espejismo.

**38**

Cfr. Oliva Blanco, «Iconografía femenina en la Revolución francesa: de virgen a mártir», en Feminismo e Ilustración, ob. cit.

**39**

En el último desfile de moda de Christian Dior se presenta a las modelos envueltas en pieles de leopardo.

**40**

D. Haraway, Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza, Madrid, Cátedra, Col. Feminismos, 1995.

**41**

Cfr. P. M. Duhet, Las mujeres y la revolución, traducción castellana de J. Liaras y J. Muls de Liaras, Barcelona, Península, 1974.

**42**

Cfr. cap. 5.

**43**

A pesar de las reservas que nos suscita su falta de clarificación en cuestiones normativas fundamentales.

**44**

Cfr. Donna Haraway, The Companion Species Manifesto, Chicago, Prickly Press Paradigm, 2003. Véase la reseña de Cristina Justo en Revista española de Sociología, núm. 4, 2004.

**45**

Estimamos que los coqueteos de Donna Haraway —coqueteos críticos, todo hay que decirlo— con las teorías de la «amodernidad» de Bruno Latour se deben a la necesidad política de homologar los productos de la etnociencia de los indígenas o el conocimiento basado en categorías de la experiencia de los actores de las luchas por un mundo alternativo con los de los ecologistas occidentales u otros militantes o simpatizantes expertos. Pero podrían establecerse criterios de convalidación de estas formas de etnociencia sin necesidad de recurrir a concepciones tan discutibles como las del autor de Nunca hemos sido modernos. Nos limitamos aquí a este apunte sin entrar en un debate complejo que nos apartaría del eje central de nuestros intereses.

**46**

Cfr. Jorge Álvarez, Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1995, págs. 191-192.

**47**

Cfr. S. Turró, Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia, Barcelona, Anthropos, 1985.